www.kotobarabia.com

حصار الزمن

"الجزء الأول"

www.kotobarabia.com

د. حسن حنفى

حصار الزمن

الحاضر

الجزء الأول

د. حسن حنفي

طبقا لقوانين الملكية الفكرية

جميع حقوق النشر و التوزيع الالكتروني لهذا المصنف محفوظة لكتب عربية. يحظر نقل أو إعادة نسخ أو إعادة بيع اى جزء من هذا المصنف و بثه الكترونيا (عبر الانترنت أو للمكتبات الالكترونية أو الأقراص المدمجة أو اى وسيلة أخرى) دون الحصول على إذن كتابي من كتب عربية. حقوق الطبع الو رقى محفوظة للمؤلف أو ناشره طبقا للتعاقدات السارية.

الإهــداء •••

إلى المواطن العربى ...

حتى يفك حصار الزمن

حسن حنفى

مدينة نصر – ١ يناير ٢٠٠٤

فهرس الموضوعات

الفصل الأول

إشكـــالات نظريــة

١- تحليل الخطاب ....

٢- من اللغة إلى الفكر ....

٣- المنهج الفلسفى ....

٤- إشكالية التأويل ....

الفصل الثانى

الفلسفة فى مصر والوطن العربى

١- أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر ....

٢- الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام ....

٣- المصادر الفكرية للعقلانية فى الفكر العربى المعاصر ...

٤- مستقبل الفكر الفلسفى العربى فى عالم متغير ....

٥- هل تستطيع الفلسفة أن تنزع جذور القهـر والتسـلط مـن الوجدان العربى المعاصر؟ ....

٦- نحو تنوير عربى جديد ....

٧- دور الموروث الثقافى فى تحقيق الوفاق العربى ....

الفصل الثالث

الجمـال والمأثورات الشعبية

١- الفنون البصرية أم السمعية ....

٢- عالم الأشياء أم عالم الصور ....

٣- العقائد الدينية فى الأمثال العامية المصرية ....

٤- صورة المرأة فى الأمثال العامية المصرية ....

الفصل الرابع

الإســــلام السياســـى

١- الإسلام السياسى بين الفكر والممارسة ....

٢- الدين والشرعية السياسية ....

٣- المؤسسات والحركات الدينية فى مصر ....

٤- الإحياء الدينى كيف يخدم التقدم حقا؟ ....

٥- مستقبل المنطقة العربية والمتغيرات الدولية ....

الفصل الخامس

حـــوار الحضـــارات

١- الحوار مع الذات ....

٢- صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟ ....

٣- الإسلام والعولمة ....

٤- الثقافة بين العولمة والخصوصية ....
٥- الدور الحضارى الإسلامى الأسيوى ....
٦- الحوار والتعايش الثقافى ....

الفصل السادس

الثقافة والمقاومة

١- من ثقافة السلطة إلى سلطة الثقافة ....
٢- ثقافة المقاومة ....
٣- مصر تتحدث عن نفسها ....
٤- الثقافة السياسية للخارجية المصرية ....

حصـــار الزمـــن

الجزء الثالث

الحـاضـــــر

(٢) إشكـــالات الحاضـــــر

د. حسن حنفى

الفصل الأول

إشكالات نظـرية

- تحليل الخطاب.
- من اللغة إلى الفكر.
- المنهج الفلسفى.
- إشكالية التأويل.

الفصل الثانى

الفلسفـة
فى مصـر والوطـن العربـى

- أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر.
- الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام.
- المصادر الفكريـة للعقلانيـة فـى الفكـر العربـى المعاصر.
- مستقبل الفكر الفلسفى العربى فى عالم متغير.
- هل تستطيع الفلسفة أن تنزع جذور القهر والتسـلط من الوجدان العربى المعاصر؟
- نحو تنوير عربى جديد.
- دور الموروث الثقافى فى تحقيق الوفاق العربى.

الفصل الثالث

الجمـــال والمأثورات الشعبيــة

- الفنون البصرية أم السمعية؟
- عالم الأشياء أم عالم الصور؟
- العقائد الدينية فى الأمثال العامية المصرية.
- صورة المرأة فى الأمثال العامية المصرية.

الفصل الرابع

الإسلام السياسى

- الإسلام السياسى بين الفكر والممارسة.
- الدين والشرعية السياسية.
- المؤسسات والحركات الدينية فى مصر.
- الإحياء الدينى: كيف يخدم التقدم حقا؟
- مستقبل المنطقة العربية والمتغيرات الدولية.

الفصل الخامس

حـوار الحضارات

- الحوار مع الذات.
- صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟
- الإسلام والعولمة.
- الثقافة بين العولمة والخصوصية.
- الدور الحضارى الإسلامى الأسيوى.
- الحوار والتعايش الثقافى.

الفصل السادس

الثقافة والمقاومة

- من ثقافة السلطة إلى سلطة الثقافة.
- ثقافة المقاومة.
- مصر تتحدث عن نفسها.
- الثقافة السياسية للخارجية المصرية.

تحليـــل الخطــاب

١– مقدمة: حضارة الكلمة وحضارة الطبيعة.

يبدو أن الحضارات نوعان: حضارة الكلمة مثل معظـم الحضارات الشرقية باستثناء الحضارة اليابانيـة، وحضـارة الطبيعة وهى الحضارة الغربية الحديثة باسـتثناء المرحلـة الأخيرة بعد ظهور علم اللسانيات الحـديث. فـى حضـارة الكلمة، تكون الكلمة هى العنصر المتوسـط بـين الإنسـان والطبيعة. فلا يفهم العالم إلا من خلال الكلمة ولا يضع لـه قواعد للسلوك إلا باستنباطها من الكلمة. وهى أيضا العنصر المتوسط بين الله والعالم. فالله يتكلم. بل أنـه يخلـق العـالم بالكلمة "كن فيكون". الله هو الكلمة كما هو الحال فى إنجيـل يوحنا وعند فيلون. لذلك نشأت علوم التأويل لفهم الخطـاب الإلهى الذى يصل الله بالعالم والخطاب الإنسانى الذى يصـل الإنسان بالله وبالعالم.

(*) جامعة فيلادلفيا، المؤتمر العلمى الثالث، ١٢ أيار- مارس ١٩٩٧، "تحليل الخطاب العربى"، ص١٧-٣٨.

وفى حضارة الكلمة يمكن التمييز بين حضـارة الكلمـة عن طريق الفعل دون وعى نظـرى بعلـوم التأويـل مثـل حضارات الهند والصين التى تغيب فيهـا علـوم التأويـل، والتفكير الجديد على النص القـديم. تكفـى لـذلك التجربـة الروحية التأملية فى الهند، فالحقيقة فى الداخل وليسـت فـى الخارج أو التجربة الأخلاقية الاجتماعية فى الصين. فالحقيقة فى الأخلاق الاجتماعية وتربية الفرد فى الأسرة والمجتمـع والدولة كمواطن صالح. لا يقرأ أحد الماضى لتجديـده بـل يضيف إليه لتجاوزه.

فأقوال كونفوشيوس تجاوز لكتاب التغيرات فى حضارة الصين القديم. والفيدا والفيدانتا متجـاوران دون أن يكـون أحدهما تأويلا للآخر فى الهند. والزند أفستا يضـع الحقيقـة ذاتها دون تأويل لها فى فارس. ويضم إلى ذلك حضارات ما بين النهرين فى العراق. فملحمة جلجامش لا تجديـد فيهـا. وقوانين حمورابى لا تأويل فيها. وكذلك يضاف إلـى ذلـك "كتاب الموتى" فى حضارة مصر القديمة، كتـاب مقـدس لا تخريجات فيه ولا شروح.

وحضارة الكلمة عن طريق الفهم والتفسـير والتأويـل

كمقدمة للفعل مما يتطلب وعيا نظريا لغويا ومنطقيا هو ما أضافته حضارات الكتب المقدسة فى الشرق، اليهودية والمسيحية والإسلام. ففى اليهودية كل كتاب لاحق يخرج من الكتاب السابق شارحا له. فالمدراش شرح للتوراة، والتلمود شرح للمشنا. وانتشرت مدارس التنزيل والتأويل، الحلقا والهاجادا، ونشأت طبقة الكهنة والأحبار ومناهج الاستدلال والفتاوى. وأصبح التراث اليهودى حلقات يخرج بعضها من البعض الآخر، نواته التوراة كحلقة أولى. والمسيحية نفسها قراءة روحية أخلاقية إنسانية لليهودية المادية القانونية الإلهية. لذلك نشأت علوم التأويل منذ عصر آباء الكنيسة عند أوريجين فى "الديا تصيرون" وأوغسطين فى "الفقيه المسيحى" وتم تقنينها فى نظرية المعانى الأربعة فى العصر الوسيط. ثم جاء الإسلام قارئا للمسيحية واليهودية ودين إبراهيم ودين العرب قبل الإسلام مستخرجا الجديد من القديم وواضعا أسس الاجتهاد والتجديد والإصلاح، وواضعا علوم التأويل قبل الغرب الحديث.

وقد حدث وعى نظرى بتحليل الخطاب عند اليونان بعيدا عن حضارة الكلمة والبعد الدينى بالتأمل فى اللغة

والبرهان وصياغة ذلك فى المنطق بأبحاثه الثمانية: المقولات والعبارة والقياس والبرهان كمنطق لليقين، والجدل والسفسطة والخطابة والشعر كمنطق للظن. فالخطاب ألفاظ وعبـارات وأقيسة، له دلالات ومعانى، وله مقاييس صدقه فـى اتسـاق النتائج مع المقدمات. فإن غاب هـذا الـنمط المثـالى مـن الخطاب فى منطق اليقين لم يبق إلا خطاب منطق الظن إمـا الدفاع عن النفس ودحض الخصم كما هو الحال فى الجدل أو التمويه بقلب الحق باطلا والباطل حقا كما هو الحـال فـى السفسطة أو التأثير فى النفس عن طريق الخطابة أو التخييل عن طريق الشعر.

وقد كان هذا الوعى النظرى بالخطاب أسـاس تحليـل الخطاب فى العصور الحديثة بعد أن تجاوز الإشكال الـدينى الشرقى، الكلمة كواسطة بين الله والعالم، وبين الله والإنسان، وبين الإنسان والعالم إلى الكلمة فى ذاتها بمنطقهـا الـداخلى وكعالم مستقل وليست مجرد واسطة بين عوالم. فاللغة منزل الوجود كما يقول هيدجر، والله كلمة، والعالم إشارة وعلامـة ودليل. فى البدء كانت الكلمة.

وقد كان ذلك أول مكسب للعصور الحديثة عندما تحول

تحليل الخطاب من المستوى الأدبى إلى المستوى الإنسانى. فالله لا يتكلم إلا لإنسان ولا يعبر عن قصده إلا بلغة الإنسان. ولا يفهم هذا القصد إلا بعقل الإنسان وتجربته وفهمه وتأويله. فكل خطاب من الله "Discours der Dieu" هو خطاب عن الله "Discours sur Dieu". وأصبح علم التأويل أو الهرمنطيقيا علما إنسانيا وليس علما مقدسا بفضل شليرماخر. فالكلام يتكون فى وعى الإنسان. وهو الذى يحدد مقاصده. لذلك بدأ النقد التاريخى للكتب المقدسة فى العصور الحديثة ليكشف عن الوضع الإنسانى للنص المقدس لغة وقصدا وبيئة. فالنبى والحوارى والكاتب والراوى والمدون والسامع والشارح والمؤول كلهم أبناء عصورهم. فما تصوره القدماء إنه من وحى الله أعيد اكتشافه على أنه من وضع الإنسان. وقد أدى ذلك إلى تغير مفهوم الوحى والنبوة. فالمعنى من الله واللفظ والعبارة والصياغة والأفعال من النبى أو الكاتب. ولا يقع الخطأ فى المعنى الروحى إنما يقع فقط فى التدوين. الروح لا تخطئ ولكن الجسد ضعيف. وبدأ التحول من الموضوعية إلى المثالية، ومن الموضوع إلى الذات. وانتهى النقاد إلى أن العقيدة لم تخرج من النص بل

أن النص خرج من العقيدة. آمن الناس أولا ثم دونوا إيمانهم بعد ذلك فى نصوص اعتبرت مصدر الإيمـان ومنشـئوه. وتحول النص إلى مجموعة من الوحدات لها أشكال أدبية مثل قصة أو أسطورة أو أمر أو نهى أو موعظة إلى آخر ما هو معروف فى مدرسة الأشكال الأدبية(١).

وقد استأنفت العلوم الإنسانية موضوع الخطـاب حتـى أصبح موضوعها الأثير بعيدا عن الدين والفلسفة. وأصـبح غاية فى ذاتها بصرف النظر عن العـوالم الأخـرى التـى تكشف عنها اللغة، عالم المعانى أو عالم الأشياء. وتحول إلى مناهج تحليلية مضبوطة، منهج تحليل المضمون فى العلـوم الاجتماعية لتحليل الخطاب الدينى أو الخطـاب السياسـى، النبوات أو الزعامات، منهج التحليل اللغوى النفسى كما هـو الحال فى علم اللسانيات النفسى Psycho-linguistics من أجل معرفـة دلالـة الألفـاظ على نفسية قائلها، ومنهج التحليل اللغوى الاجتماعى من أجل معرفة الدلالات العرفيـة وآليات الاستعمال الاجتماعى للغة كما هو الحال فـى علـم

---

(١) انظر دراستنا: مدرسة الأشكال الأدبية فى دراسات فلسفية، الأنجلو المصـرية، القاهرة ١٩٨٧.

اللسانيات الاجتماعى Social linguistics، ومنهج التحليل اللغوى الخالص كما هو الحال فى علـم اللسـانيات العـام General linguistics من حيث علوم الأصوات والقراءات والتراكيب.

والسؤال الآن: هل تظهر الخصوصيات الحضارية فـى تحليل الخطاب أم أن هناك منطقا واحدا لتحليل الخطاب فـى كل الحضارات، خاصة حضارات الكلمة؟ وهل يمكن العثور على منطق واحد لتحليل الخطاب تقاس عليه كل حضـارات الكلمة أم أن هذا المنطق بالضرورة إنما يعبر عن حضـارة خاصة وبالتالى تصبح مقياسا لجميع الحضارات؟ فالعام هـو فى حقيقته خاص. ولا يمكن استقراء منطق الخطاب فى كل الحضارات من أجل الوصول إلى منطـق عـام واحـد إلا افتراضا.

ومع ذلك هناك بعض القوانين العامة فى تحليل الخطاب من حيث هو خطاب بصرف النظر عن انتمائه الحضـارى مثل التحول من الخطاب الشفاهى إلى الخطاب المدون. فعادة ما ينقل الخطاب شفاهة كما هو الحال فى الـنص المقـدس والنص الشعبى قبل التدوين. كما توجـد بعـض المؤلفـات

القديمة أمالى من الأساتذة على الطلاب مثل "المغنى" للقاضى عبد الجبار بل ومعظم مؤلفات أرسطو وهيجل. كما أن النصوص المقدسة مثل العهد القديم والعهد الجديد كانت روايات شفاهية. ظلت التوراة خمسة قرون حتى دونت فى بابل والبعض منها بعد ذلك فى المشناه. وظلت الأناجيل روايات شفاهية بين نصف قرن فى الأناجيل المتقابلة أو أكثر من قرن فى الإنجيل الرابع. والنص القرآنى وحده هو الذى دون منذ لحظة الإعلان عنه، ولم يمر بمرحلة شفاهية كما مر الحديث أكثر من قرنين.

ومع ذلك هناك أبعاد واحدة فى كل خطاب بصرف النظر عن أنواعه وانتمائه الحضارى. هناك مستوى اللغة، حقيقة أو مجازا، كلاما أو إشارة، ألفاظا أو علامات. وهناك مستوى المعانى سواء كانت مستقلة عن الألفاظ أم مرتبطة بها، وسواء كانت مطلقة أو نسبية، اصطلاحية أو عرفية. وهناك مستوى الأشياء التى تحيل إليها اللغة، العالم خارج الكلام، والواقع خارج الألفاظ والذى يمكن أن يكون معيار الصدق الخطاب، سواء كان هذا العالم الخارجى عالم الأشياء أو عالم الأفعال.

ويظل سؤال آخر قائما: هل هناك إمكانية للعـودة إلـى الأشياء ذاتها دون توسط اللغة والقول حتى لو كـان فصـل الخطاب؟ ألم تستطيع حضارة اليابان القديمة التعامـل مـع الطبيعة مباشرة بالرسم وتنسيق الزهور دون المرور بالكلام، فالرسم كلام، والورود والأزهار لغـة وعبـارات؟ أليسـت الحروف الصينية رسوما والحروف الهيروغليفيـة صـورا؟ أليس الرقص والغناء وما يسمى بلغة الجسد محاولة للتعبيـر بالحركة والصوت دون المرور بلغة الكلام؟ أليس الصـمت لغة وقد تكون أكثر دلالة من الكلام كما فعلت مريم ثلاثة أيام لا تكلم الناس رمزا، وما فى بطنها كان لغـة وإشـارة دون خطاب؟

هل يظهر علم اللسانيات الحديث ويوسع مفهوم الخطاب ولا يجعله فقط قاصرا على الكلام. فاللغـة نسـق إشـارى، مجموعة من العلامات الدالة. فاللغة أوسع من الكلام. والكلام أحد وسائل اللغة. هناك لغة الطبيعية ولغة الطير ولغة النمل، تلك التى فهمها سليمان. وما من شئ إلا ويسبح بلغة. ولكـن الإنسان لا يفهمها أنه تعود على لغة واحدة، لغة الكلام. ومن ثم يصبح السؤال: ما اللغة؟ لغة الكلام أم لغة الطبيعة؟ وهما

المعنيان اللذان تشير إليهما لفظ "آية" التى تعنى النص المدون والظاهرة الطبيعية فى آن واحد.

وتفرق الدراسات اللسـانية المعاصـرة حـول تحليـل الخطاب فى وصف لغة الكلام الشفاهى فى الحوار لمعرفـة تركيب الجمل واستعمال المفردات وكأنها دروس فى قواعـد الكلام دون رؤية فلسفية للخطاب، أنواعه وأبعـاده ومنـاهج تحليله، والحديث عن جزئيات فى التكرار والنبـرة وتغيـر الأصوات ونظام الكلمات[١]. وتحلل دراسة أخرى الصـور اللغوية ووظائفها ودور السياق فـى التفسـير، ومضـمون الخطاب، موضوعاته وتصوراته، وبناء الخطاب وعـرض مضمونه، وبناء الخبر، وطبيعة المرجعيـة فـى الخطـاب، والاتساق فى فهم الخطاب[٢]. وتركز دراسـة ثالثـة علـى وصف الخطاب الشفاهى، وتركيب العبارات، وتبادل البنيات،

---

(١) John Myhill: Topological Discourse Analysis. Quantitative Approaches to the study of Linguistic function, Blackwell, USA ١٩٩٢.

(٢) Gillian Brown, George Yule: Discourse Analysis, Cambridge University Press, USA ١٩٨٣.

وبواعثها واتساقها ونبراتها[١]. وتبين دراسة رابعـة نظريـة الخطاب الفعل وقواعد الخطاب. وأتنوجرافيا الكلام وتحليـل الخطاب الشفاهى والنبرة وكيفية تحصـيل الخطـاب وتعلـم صياغته وتطبيق ذلك على الخطـاب الأدبـى[٢]. وتكشـف دراسة خاصة عن الصلة بين اللغة والأيديولوجيـة والقـوة، وعن البيئة الاجتماعية والثقافية للخطاب وعن أهمية تحليـل النص فى البحـوث الاجتماعيـة، وعـن الـوعى اللغـوى النقدى[٣]. وكثير منها يكرر بعضه بعضا حتى أصبح تحليل الخطاب حرفة فى أيدى اللغويين المحترفين.

---

(١) Malcolm Coulthard, Martin Montogomry, ed.: Studies in Discourse Analysis, Routeledge & Kegan Paul, London ١٩٨١.

(٢) Malcolm Coulthard: An Introduction to Discourse Analysis, Longman, London ١٩٨١.

(٣) Norman Fariclougih: Critical Discourse Analysis, the critical study of language, Longman, London ١٩٩٥.

٢- أنـواع الخطـاب.

وبالرغم من وجود بنية واحدة للخطاب إلا أنـه علـى أنواع متعددة يمكن إجمالها فى أنواع ابتداء من الأكثر إلـى الأقل تعقيدا والأعمق إلى الأقل عمقا، والأشمل إلـى الأقـل شمولا على النحو الآتـ ـى:

١- **الخطاب الدينى**. سواء كان مقدسا أو دنيويا، إلهيا أم إنسانيا، وحيا أم إلهاما، نقلا أم عقلا. وهو أكثر الخطابـات عمومية لأنه سلطوى أمرى تسليمى إذعانى. يطالب بالإيمان بالغيب وبالعقائد ويعتمد على التصوير الفنى وإثارة الخيـال، والحياة المستقبلية وما بها من وعود وخلاص من آلام البشر. قد يكون خطابا عقائديا كما هو الحال فـى علـم الكـلام أو باطنيا كما هو الحال فى التصوف أو تشريعا كما هو الحـال فى الفقه وأصوله. يقدسه الناس حتى ليصـبح بـديلا عـن المقدس ذاته. له أصول وفروع، وله قلب وأطراف، وبه حق وباطل، فرقة ناجية وفرقة هالكة. يعتمد على سلطة الـنص أكثر من اعتماده على سلطة العقل. يعتبر نفسه حكما ومقياسا لأنواع الخطابات الأخرى. يتوحد به الحكام بحيـث يصـبح الخطاب الدينى والخطاب السياسى خطابـا واحـدا. تكثـر

المذابح والحروب ويتم تكفير المخالفين باسمه. يـدل علـى مرحلة تاريخية قديمة قاربت على الانتهاء لأنه أقدم أنـواع الخطاب. يؤدى أحيانا إلى الغرور والتعالى والتعصـب ولا يقبل الحوار لأنه خطاب أخلاقى يعتمد على سـلطة القائـل وإرادته. لا يحتاج إلى مقاييس للصدق إلا من صدق القائل.

٢- **الخطاب الفلسفى.** وهو تطـوير للخطـاب الـدينى ووارث له. ينزع منه الجانـب العقائـدى القطعـى النقلـى السلطوى ويحيله إلى خطاب عقلى برهانى. يقبـل الحـوار، والرأى والرأى الآخر. ويحتـوى علـى مقـاييس صـدقه، الاتساق، وتطابق النتائج مع المقدمات إذا كان استنباطيا ومع الواقع إذا كان استقرائيا ومع التجربة الإنسانية إذا كان خطابا من العلوم الإنسانية. وهو قـادر علـى التعمـيم والتجريـد والصياغات النظرية للقوانين. إنسانى النزعة، متفـتح علـى الحضارات الأخرى، يخاطب جمهور العقلاء بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية والعرقية والسياسية. يعاديـه الخطـاب الدينى لأنه يعتبره منافسا له على المعرفة والسلطة. واستشهد أصحابه مثل سقراط والجعد ابن درهم والحلاج والسهرودى المقتول وجيوردا نوبرونو وسيد قطب. تقدمت البشرية مـن

خلاله. أحيانا لا يفهمه إلا الخاصة وأحيانا تفهمه العامة إذا كان بسيطا واضحا بعيدا عن المصطلحات الفلسفية. مثالى الطابع، يعتمد على التنزيه، أخلاقى النزعة يدعو إلى المثل الفاضلة. تزدهر به الحضارات وتعرفه مثل الحضارة اليونانية والحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية الحديثة.

٣- **الخطاب الأخلاقى**. وهو قراءة للخطاب الدينى والخطاب الفلسفى إلى الحد الأدنى الذى يتفق عليه الناس جميعا وهو الفضائل والتمييز بينها وبين الرذائل. يختزل العقائد والنظريات إلى مجرد سلوك فاضل، ومعاملة حسنة. فقد أتى الرسول لإتمام مكارم الأخلاق. لذلك نشأت مدرسة دينية فلسفية تجعل الأخلاق جوهر الدين مثل مسكويه والراغب الأصفهانى والصوفية، والبروتستانتية الليبرالية عند هارناك، والكاثوليكية التجديدية عند لوازى، واليهودية الإصلاحية عند اسبينوزا ومندلسون. فالتقوى فى القلب، والعمل الصالح جوهر الإيمان. قد تختلف الناس حول العقائد الدينية والنظريات الفلسفية ولكنها تتفق حول القيم والفضائل وقواعد الأخلاق. ولا تتطلب الأخلاق بالضرورة الإيمان بالدين أو بممارسة التأمل الفلسفى. بل قد يمارسها من لا

يطيق الشعائر ولا العقائد من الصفوة ومن لا يعقل التعقيـد والبعد عن البساطة والوضوح كما يفعل الجمهـور. العقائـد والفلسفات تفرق الفضائل والأخلاق تجمع. العقائد والفلسفات الحد الأعلى الذى قد لا يصل إليه أحد على وجه اليقين والقيم والفضائل الحد الأدنى الذى يصل إليه كل الناس يقينا.

٤- **الخطاب القانونى**. وهو اختزال للخطـاب الـدينى والفلسفى والأخلاقى. إلى مجموعة من الأوامر والنـواهى. فالدين شريعة، والفلسفة مواعظ، والنظر عمل. لذلك ازدهـر منطق القانون داخل الخطابين الدينى والفلسفى مثل القيـاس فى الشريعة الإسلامية والحلقا فى اليهودية والقانون الكنسـى فى المسيحية. بل توحدت الشريعة مع الدين وأصبحت أهـم من العقائد والفلسفات النظريـة مثـل الشـريعة اليهوديـة والشريعة الإسلامية. والخطاب القانونى خطاب عام للنـاس جميعا يضع قواعد للسلوك وعقوبات فى حالة خرق القانون. يعتمد على العقاب أكثر مما يعتمد على الجزاء. وقد يصـل العقاب إلى حد الموت. وعادة ما تحـدث المفارقـات بـين القاعدة والتطبيق، بين صورية القانون وماديته، بين الشـدة واللين، بين حسن النية وسـوءها، بـين المصـلحة العامـة

والمصلحة الخاصة. وقد نشأت المدارس السلفية والأرثوذكيه للتأكيد على هذا الجانب فى الخطاب الدينى. ووضعت فى الشريعة الإسلامية العزيمة والرخصة طبقا للقدرة، والتعزيز تقديرا للعقوبة.

٥- **الخطاب التاريخى.** وهو الخطاب البديل عن التوجيه والإرشاد المباشرين إلى الاتعاظ بحوادث التاريخ ومساره واستعادة نماذج بطولاته ومفاخره. فالحاضر حله فى الماضى، والمدينة الفاضلة كانت فى عصر النبوة والخلافة وستعود بعد الموت فى الحياة الأخرى، والحاضر دعاء وابتهال لانفراج الأزمة وتخفيف الكرب. وقد يكون الخطاب التاريخى وضعيا مهمته الإخبار. فالخبر أحد مصادر المعرفة. فى هذه الحالة يتم التحقق من صدق الروايات أولا كما بين ابن خلدون فى أول "المقدمة". لذلك وضع علماء الحديث علما بأكمله من أجل التحقق من صدق الرواية عن طريق اتصال السند، النقد الخارجى، أكثر من تحليل المتن، النقد الداخلى[1]. وهو ما سماه المحدثون نقد المصادر ونقد

---

(١) انظر دراستنا "من نقد السند إلى نقد المتن"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦.

النص[١].

٦- **الخطاب الاجتماعى السياسى**. وهو الخطاب الـذى يتحول من الخطاب الدينى بعد اختزاله عـدة مـرات إلـى الخطاب الإنسانى الذى يبدأ بالمجتمع ويصدر عنـه خاصـة خطاب الزعماء السياسيين والقـادة والرؤسـاء والـوزراء ورجال الأعمال بل والخطاب فى الحياة اليومية من بسـطاء الناس. فاللغة اتصال. والاتصال بـين الـذوات، والـذوات أعضاء فى مجتمع وفى نظام سياسى. الغرض منه التـرابط الاجتماعى، والصراع أحد مظاهره، أو التأثير فـى النـاس وتوجيههم كما هو الحال فى الخطاب الأيديولوجى. يكشـف الخطاب عن صراع الأهواء والمصالح والإرادات والقـوى الاجتماعية والتنظيمات السياسية فى حراك اجتماعى بالرغم مما قد يبدو على المجتمع من فترات سكون وحركة تاريخية تدفع بالمجتمع إلى الأمام أو تجذبه إلى الخلف فـى مسـار تاريخى يحكمه قانون التاريخ.

٧- **الخطاب الأدبى الفنى**. وهو الخطاب النقدى الـذى

---

(١) وأيضـا Langlois & Seignobos: Introduction, aux etudes historiques.

يقوم بتحليل الأعمال الأدبية والفنية لبيان جمالياتها، صورها وأساليبها، وقدرتها على التأثير فى الملتقى وإثـارة خيالـه، ومقدار ما فيها من إبداع من جانب الأديب والفنـان. وهـو خطاب يجمع بين الذاتية والموضوعية، بين رؤيـة الأديـب والفنان وبين الواقع الذى يصورانه ويعبران عنه. وقد تكمن الحقيقة فى الجمال أى على المستوى الوجـدانى الانفعـالى وليس على مستوى التجريد العقلى كما هو الحال فى الخطاب المنطقى الرياضى أو الطبيعى المادى كما هو الحـال فـى الخطاب العلمى. صاغه النقاد العـرب مثـل عبـد القـاهر الجرجانى وحازم القرطاجنى وأعاد صياغته علمـاء النقـد والجمال المحدثون خاصة مدرسة فرانكفورت. العمل الأدبى أو الفنى نفسه إبداع. وتحليله نقديا يدخل فى إطار الخطـاب النقدى الجمالى.

٨- **الخطاب الإعلامى المعلوماتى**. وهو الخطاب الـذى يهدف إلى الإخبار بالحوادث ليس بهدف العلم وحده بل أيضا للتأثير على السامعين وتوجيههم فى اتجاه خاص بكيفية تقديم الخبر والإعلام به وصياغته. فلا يوجد خبر إلا من وسـائل الإعلان عنه، كما لا يوجد مضـمون بـلا صـورة. وهـو

الخطاب السائد والشائع والذى تحول فى هذا العصـر إلـى الخطاب الرئيسى لأنه الطريق إلـى القـوة فـى السياسـة والاقتصاد. وأشهر مثل على ذلك هو الإعلانات فى وسـائل الاتصال السمعية والبصرية. وقد تطور الإعلام نفسه حتـى أصبح علما مستقلا هو المعلوماتية. وتحول من علم إنسـانى تقليدى إلى تكنولوجيا حديثة تهدف إلى تنظـيم المعلومـات والاستفادة منها فى كيفية صنع القرار.

٩- **الخطاب العلمى المنطقى**. وهو أشد أنواع الخطـاب صرامة ودقة. يعتمد على تحليل القضايا العلمية والرياضـية المنطقية. وهى نفس القضايا وإن كانت موضوعاتها أحيانـا تبدو متباينة، موضوعات صـورية خالصـة فـى المنطـق والرياضة، وأخرى طبيعية ماديـة فـى العلـوم الطبيعيـة. فالرياضة هى القاسم المشترك الجامع بينهما كما هو الحـال فى المنطق الرياضى وفى الطبيعة الرياضية. ويحاول تجاوز اشتباه اللغة العادية ووضع لغة رمزية جديدة أحادية المعنى. كما يحاول الوصول إلى أكبر درجة من الدقة والموضـوعية والتخاص من كل الجوانب الذاتية والشخصية. وسائل التحقق من صدقه جزء منه حتى يمكن الوصول إلى قوانين عامة يتم

من خلالها السيطرة على الطبيعة والتحكم فى الذهن البشرى عن طريق معرفة قوانين الفكر. وهو الخطاب الذى يزهو به الغرب الحديث ويعتبره من أهم إنجازاته بالرغم من مساهمة الحضارات القديمة فيه وبلوغه الذروة فى الخطاب العلمى المنطقى العربى قبل أن يتحول إلى الخطاب العلمى المنطقى الغربى الحديث.

ويبدو أن أنواع الخطاب فى الأدبيات المعاصرة قد تم استبعادها لحساب عمومية الخطاب وإخضاعه لمنطق لغوى ومنهج تحليلى واحد. وفى العمومية تختفى الخصوصية. فقد اتجهت المدارس اللغوية المعاصرة نحو الشكل دون المضمون. وبالتالى لم تعنى إلا بالألفاظ والتراكيب. والمضمون يعنى أى مضمون، المضمون من حيث هو مضمون دون تخصيصه بدينى أو فلسفى أو أخلاقى أو قانونى أو تاريخى أو اجتماعى سياسى أو أدبى فنى أو إعلامى معلوماتى أو علمى منطقى. فالخطاب أصوات ونبرات أكثر منه معانى ودلالات. وتترك الدراسات اللغوية المعاصرة أنواع الخطاب إلى ميادينها خارج علم اللسانيات العام. فالخطاب الدينى جزء من الفكر الدينى، والخطاب

الفلسفى أحد موضـوعات الفلسـفة، والخطـاب الأخلاقـى موضوع من موضوعات الأخلاق، والخطاب القانونى جـزء من منطق القانون، والخطاب التاريخى يـدخل فـى فلسـفة التاريخ، والخطاب الاجتماعى السياسى جـزء مـن العلـوم الاجتماعية والسياسية، والخطاب الأدبى الفنى جزء من علوم النقد، والخطاب الإعلامى المعلوماتى الموضـوع الرئيسـى لعلوم الاتصال، والخطاب العلمى المنطقى جزء من فلسـفة العلوم. فأنواع الخطاب فى اللسانيات المعاصرة تـدخل فـى علومها الخاصة وليس فى علم اللسانيات نظرا لسيادة النزعة الشكلية فيه. من الواضح أن علم اللسانيات قد استقل بنفسـه عن باقى العلوم الإنسانية، وأصبح الخطاب فيه خطابا لغويـا خالصا بصرف النظر عن مضمونه وموضـوعه وقصـده وباعته[1].

---

(١) تكاد تخلو الدراسات الخمسة السابقة الرائدة فى علم تحليل الخطاب مـن فصـل واحد عن أنواع الخطاب أو أقسامه، بالرغم من أن فوكو مؤسس البنيوية التـى خرجت منها اللسانيات المعاصرة عند دى سوسير De Saussure وجاكبسـون Jakoposon قد كتب "الخطـاب الفلسـفى" Le Discours Philosophique وأسس "حفريات المعرفة" كلها على تحليل وحدات الخطاب المعرفى.

Faucault: Le Discours Philosophique, Paris, Gallimard.

Faucault: L’archeologie du Savoir, Paris, Gallimard.

٣- أبعاد الخطاب.

١- عـــالم اللغـــة، الألفـــاظ المســـتقلة عـــن المعانى أو المرتبطة بها.

٢- عـــالم المعـــانى، المعـــانى المســـتقلة عـــن الألفاظ.

٣- عـــالم الأشـــياء، العـــالم الخـــارجى المســـتقل عن الألفاظ والمعانى.

٤- عالم الأفعال، الأوامر والنواهى.

وأبعاد الخطاب هى مستوياته أو مكوناتـه أو عوالمـه وهى أربعة:

١- عالم اللغة، الألفـاظ المسـتقلة عـن المعـانى أو المرتبطة بها. وهو ما يعادل مباحث الألفاظ فى علوم اللغة،

تقسيم الجمل إلى اسم وفعل وصرف، والاسم إلـى نكـرة أو معرفة، مكر أو مؤنث، مفرد أو مركب، والفعل إلى زمـان وصيغة، والزمان إلى ماضى وحاضر ومستقبل، والصـيغة إلى متكلم ومخاطب وغائب إلى آخر ما هو معروف فى علم النحو والصرف العربى القديم وفى اللسانيات المعاصرة التى استقر فيها التحليل الصورى للغة فى علم الأصـوات وعلـم التراكيب[1]. كما وضح عند أرسطو فى مبحـث المقـولات وعند علماء تحليـل اللغـة المعاصـرين وزدم Wisdom وفتجنشتين Wittgenstein ومور Moore وكواين Quine وفى التفككية المعاصرة Deconstructionism عند دريـد Derrida تحت هيدجر. فاللغة أصوات أو وحـدات كتابيـة انتقالا من الشفاه إلى التدوين. ومهمة التفكيك القضاء علـى قوة العقل Logomachos بحيث يتم اكتشاف أنه وراء عالم الغة لا يوجد عوالم أخرى، لا معانى ولا أشياء ولا أفعـال. "الكتابة فى نقطة الصفر" كما يقول كارل بارت[2].

---

(١) وقد وضح ذلك فى المبادئ اللغوية فى مقدمة "المستصفى" للغزالى.

(٢) Jacques Derridda: La Grammatologie, Ed. De Seuil, Paris.

R.Baruth: L’Ecrnititure au point Zero.

وإيجابيات هذا المستوى هو تجاوز لغـة الـدين ولغـة الميتافيزيقا من أجل إخضاع اللغة باعتبارها لغة إلى منطـق محكم للألفاظ خاصة فى مجتمـع يغلـب عليـه الخطـاب الإنشائى، وكثرة استعمال المترادفات وأشكال السجع العقلى. لذلك يغلب على هذه الدراسات المعاصرة الطـابع التطبيقـى العملى التعليمى الشفاهى بالرغم من صوريتها وعدم وضوح الغاية أو القصد، وخلوها من الإيماء والإيحاء والمجاز والبعد الجمالى التأثيرى فى اللغة[١]. وسلبياته الوقوع فى الصورية الخالصة وكأن عالم اللغة لا شـأن لـه ببـاقى مسـتويات الخطاب، المعنى والأشياء والأفعال، وهو المسـتوى الـذى ركزت عليه بعض الدراسات اللغوية المعاصرة فى تحليـل الخطاب والتى يغلب عليها التحليل الكمى.

وقد ترتبط الألفاظ بالمعانى دون أن تستقبل المعانى عنها كما هو الحال فى علوم البلاغة، البيان والبديع فى علوم اللغة العربية القديمة، وفى مباحث الألفاظ عند الأصـوليين مثـل: الحقيقة والمجاز لإظهار بعد الصـورة والخيـال، الظـاهرة

---

(١) وهو مستوى بحث هادى النعمان: الظواهر اللغوية الحديثة فى الخطاب الإعلامى العربى، المنشور فى ها المجلد.

والمؤول لاكتشاف أعماق النفس فى فهمها للخطاب، المحكم والمتشابه لاكتشاف ضرورة الجهد الإنسانى المتغير عبر الزمان لإيجاد دلالات متغيرة للخطاب بالإضافة إلى ثوابته، والمجمل والمبين لإخراج المسكوت عنه بالإضافة إلى المنطوق به. كما ظهر هذا البعد أيضا فى علوم القرآن فى التساؤل عن إعجازه وكما هو معروف فى "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز" لعبد القاهر الجرجانى واضعا نظرية "التخييل". كما ظهرت مشكلة النقل والعقل فى علم أصول الدين والتفسير بالمعقول والتفسير بالمأثور، والخلاف بين أهل الرأى وأهل الأثر، وبين البصريين والبغداديين فى القياس اللغوى، وبين جمهور الأصوليين وأهل الظاهر حول القياس الشرعى لتدخل العقل فى فهم الخطاب. وهو ما حاوله أرسطو أيضا فى مبحث العبارة وتحليل الألفاظ المترادفة والمشتركة والمتواطئة، وأوغسطين فى "الفقيه المسيحى". وهوسرل فى "منطق القضايا" فى "المنطق الصورى والمنطق الترنسنتالى"، وفى علوم اللغة المعاصرة مثل علم الإشارات

Semiotics وعلم الدلالات Semantics وهى أساس علوم التأويل[١]. وإيجابيات هذا المستوى لتحليـل الخطـاب هـو التوازن بين اللفظ والمعنى وإن كانت سلبياته فى الوقوع فى هذه الثنائيات المثالية القائمة على التمايز بين المعنى واللفـظ مثل التمايز بين الله والعالم، وبين النفس والبدن. لذلك ركزت بعض الدراسات المعاصرة فى التحليل للخطاب على الصور اللغوية ووظائفها ودور السياق والاتساق فى التفسير[٢].

٢- عالم المعانى المستقل عن الألفاظ. وهو أقرب إلـى معانى لعقل عند الفلاسفة، الإشراقات والإلهامات والنبـوات، أو معانى النفس عند الصوفية، البرقات والهوامع واللوامـع والتى لا يمكن صياغتها فى لفظ أو عبارة إلا لغـة الرمـز والإشارة والمصطلحات التى لا يفهمها إلا أهلها. والصـمت لغة قد تكون أبلغ من الكلام. وهو أقرب إلى عالم المثل عند

---

(١) - John Myhill: Topological Discourse Analysis. Quantitative Approaches to the study of Linguistic function.
- Malcolm Coulthard, Martin Montogomry, ed.: Studies in Discourse Analysis.

(٢) - Saint Augrstin: Le Magistere Chretien.
- Husserl: Logique Formelle et Logique Transcendentale.

أفلاطون، والمعانى فى النفس عند أوغسطين، والأفكار الفطرية عند ديكارت وصور الحساسية ومعقولات الذهن ومثل العقل عند كانط، عالم الأفكار القبلية، وعالم الأنماط الأولية Archetypes عند يونج، والماهيات المستقلة عند هوسرل. وكما توجد النفس بلا بدن كذلك يوجد المعنى بلا لفظ كما يقارب الغزالى بين العلاقتين. ولا يمكن إدراك هذه المعانى إلا بالحدس أو الاستبطان إدراكا ذاتيا. لذلك ارتبط هذا العالم بالسيرة الذاتية واليوميات والتأملات وبأحاديث النفس وبالمناجاة والنزعة الرومانسية التى وضحت فى علوم التأويل عند ريتشل وشليرماخر وعند بعض الفرق الصوفية مثل "المرتعشون" Quaker، ومذهب السكينة Quietism وتفسير الأحلام[1]. ويمتاز هذا المستوى لتحليل الخطاب بأنه يركز على المعنى ورؤية الماهيات وحديث النفس وتجاوز الوسيلة إلى الغاية وعيبه الإيغال فى النزعة الباطنية الصوفية، والتراسل الروحى بين الذوات دون حاجة إلى أدوات اتصال مثل اللغة، واستبدال الرؤية بالصوت المسموع.

---

(١) انظر بحث عصام نجيب: الأسس النفسية للخطاب.
- Gillian Brown, George Yule: Discourse Analysis.

٣- عالم الأشياء، العالم الخارجى المستقل عن الألفاظ والمعانى. وهو عالم التحقق من صدق القضايا التى تصدر أحكاما على الواقع حتى تصبح أحكاما علمية. لذلك ركز العلم على مبدأ التحقق Verification أو الصدق Veracity. الأشياء ليست لغة بل توجد فى العالم الخارجى الذى يميل إلى اللغة، من المفهوم إلى الماصدق. وقد اعتبر هيدجر اللغة منزل الوجود. كما تبنت الوضعية الاجتماعية عند دوركهايم وليفى بريل هذه النزعة الشيئية واعتبرت الظواهر الاجتماعية أشياء. وتتم رؤية الأشياء فى العالم الخارجى رؤية مباشرة عند برجسون، بالتعاطف معها، والتكيف مع العالم، والتوجه مع حركتها والتوقف مع مسارها. كما يمكن إدراكها بحركة الجسم نموها عند ميرلوبونتى، بالسباحة فى بحر الأشياء وبالغوص فى محيط العالم. وقد جعل هوسرل شعاره العودة إلى الأشياء ذاتها دون توسط اللغة أو حتى المعانى عودة للبراءة الأصلية فى العالم وفى النفس. كما دعا روسو من قبل إلى "العودة إلى الطبيعة". وقد ميزت الوطعية المنطقية بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية لهذا السبب. فمقياس الصدق فى الأولى

تطابق النتائج مع المقدمات، وفى الثانية تطابق الأحكام مع الواقع. الأولى يقين الرياضيات والثانية يقين العلوم الطبيعية التجريبية. وهو ما ركزت عليه أيضا بعض الدراسات المعاصرة فى تحليل الخطاب بالحديث عن فحوى الخطاب ونتيجة الخطاب والخبر ومرجعية الخطاب والاتساق فى تفسير الخطاب. ولم يغب هذا البعد الذى اشتهر به التراث الغربى الحديث عن التراث الإسلامى القديم عند الصوفية وتمييزهم بين علم اليقين، مستوى المعانى، وحق اليقين، مستوى التصديق، وعين اليقين مستوى الرؤية. كما ميز الأصوليون بين أنواع الخبر الذى يمكن التحقق من صدقه من ناحية وكل الصيغ الإنشائية من تمنى وتعجب واستفهام واستنكار وتعجب من ناحية أخرى. الأولى تعبر عن عالم الأشياء فى مقابل عالم التمنى. والآية فى القرآن تعنى العبارة والظاهرة الطبيعية فى آن واحد من أجل إظهار مبدأ التحقق، تحقق الآية كلغة فى الآية كطبيعة. كما تم استخراج الألفاظ الأعجمية فى القرآن لبيان صلة اللغة بالواقع التاريخى فى شبه الجزيرة العربية. وتم تحليل ألفاظ الرواية فى الحديث للتمييز بين مستويات خمسة من صدق الخبر، السماع

المباشر فى "سمعت"، وغير المباشر فى "قال"، وإبراز مضمون القول فى "أمر" أو "نهى"، وتعيين المأمورين فى "أمرنا" أو "نهانا"، ووصف الواقع الفعلى أثناء النبوة "كنا نفعل". كما ارتبط النص القرآنى بالواقع المكانى فى "أسباب النزول" وبالواقع الزمانى فى "الناسخ والمنسوخ" مما يدل على صدق الوحى، إجابة على سؤال أو استجابة لتطور. ويقاس القياس الأصولى على التحقق من وجود علة الأصل فى الفرع عن طريق التجربة والمشاهدة. وقد أصبح من المشهور وضع العلماء العرب قواعد المنهج التجريبى فى العلوم الطبيعية قبل العلم الغربى الحديث[١]. ويمتاز هذا البعد فى تحليل الخطاب بإيجاد مرجعية له خارج اللغة. فاللغة وسيلة وليست غاية. وصدق الحكم فى تحقيقه. ويعيبه أحيانا ضيق الأحكام، وطابع التصديق الحرفى، وإسقاط الإنسان الذى يقوم بعملية التحقق، وغلبة الطابع النفعى البرجماتى من

---

(١) انظر دراسات:

- صالح السنوسى: أزمة المصدقية فى الخطاب السياسى العربى.
- د. أسمهان عقلان: دور الأحداث التاريخية فى صياغة الخطاب السياسى. =
- نور الدين الأسد: مفارقة الخطاب للمرجع.
- محمد خرماش: مفهوم المرجعية وإشكالية التأويل فى تحليل الخطاب.

أجل السيطرة على الطبيعة.

٤- عالم الأفعال، الأوامر والنواهى. وهو البعد الإنسانى للخطاب الذى يبين أن الخطاب ليس مجرد صياغة لغوية، البعد الأول، وليس التعبير عن معانى، البعد الثانى، وليس التحقق من صدقه فى الواقع، البعد الثالث، بل هو اقتضاء فعل كما يقول الأصوليون، نداء لسلوك، توجه نحو الممارسة، ودافع للحركة والتغير الاجتماعى. فالله تكلم، وكلامه فعل "كن فيكون". وقد خصص الأصوليون ضمن مباحث اللغة مبحثين للإشارة إلى عالم الأفعال هما الخاص والعام للتمييز بين الأمر الفردى والأمر الجماعى، والأمر والنهى للتمييز بين اقتضاء الفعل واقتضاء الترك. وقسموا أحكام التكليف وهى صيغ الأفعال إلى خمسة: الفرض أو الواجب ومقابله المحرم بين قطبى الفعل والترك الضروريين، الإيجاب والسلب الحتميين، والمندوب والمكروه أيضا بين قطبى الفعل والترك ولكن على الاختيار دون إجبار، وأخيرا المباح أو الحلال أو العفو أو البراءة الأصلية، وهو الفعل الطبيعى على الفعل أو الترك دون ما حاجة إلى تكليف إيجابى أو سلبى. كما أول الصوفية النصوص تأويلا

عمليا وحولوها إلى رياضات ومجاهدات روحية صعودا إلى مصدرها الأول لمعاينته بينما أنزل الفقهاء فيهـا اسـتنباطا أحكام التكليف فى صراع مشهود بين التنزيل والتأويل، بـين الفقهاء والصوفية.

وقد انتبه أخيرا التراث الغربى إلـى منطـق الأفعـال Deonticiogic. وظهرت نظرية الخطاب – الفعـل عنـد أوستن J. Austin وكذلك خطاب البروتوكولات Protocol Speech أو خطــاب التنفيــذ Performance Speech. وصاغ بيرس Ch. S. Pierce منطق للسلوك Pragmatics اللغة فيه دعوى إلى الفعل. كما تناول عديد مـن الفلاسـفة المعاصرين نفس القضية. فمصير النص وغايته الفعل عنـد ريكير. والمعرفة عند هابرماس فعل اتصـال. والفعـل أداة اتصال الله بالعالم عن طريق الكلام أو المعجزة. فالفعل عند بلوندل ظهور الفضل الإلهى فى الإنسان ودليل على وجـود الله. والفعل عند لافل هو سر الوجود. وكان ماركس من قبل قد جعل مهمة الفكر تغيير العالم وليس فقط فهمه متنقلا مـن

العقل Logos إلى الفعل Praxis[١]. وقد أبـرزت بعـض الدراسات المعاصرة هذا البعد السـلوكى للخطـاب فاللغـة أيديولوجية وقوة. والخطاب يهدف فى النهاية إلـى التغيـر الاجتماعى والثقافى. لذلك كان تحليل الخطاب جـزءا مـن الوعى النقدى للفرد ومرآة للصراع الاجتماعى. ويمتاز هـذا البعد السلوكى للخطاب بأنه إنسانى فعال يهدف إلى التكـوير والتغيير ويقضى على الخطاب النظرى المجرد المغلق على ذاته، ويميز بين الوسيلة والغاية. ولكنه أحيانا يوحى بـالقهر والإلزام، والأمر الخارجى. فيضيع السلوك الطبيعـى بـين الأمر والمأمور. وصيغة الأمر فى اللغة العربية ثقيلة علـى النفس. وكثيرا ما تصطدم بالشعور بالحرية.

---

(١) - P. Ricoeur: De Texte a l’eaction.
- P. Habermass: The orny of communicative action.
- M. Blondel: L’Action. (٢ vols)
- L. Avelle: L’Acte.

٤- مناهج تحليل الخطاب.

لا توجد مناهج محددة لتحليل الخطاب. فالمنهج يتطلـب التركيب وترتيب الخطوات وهو ما يتنافى مع التحليل. لذلك غلب على الدراسات المعاصرة فى تحليل الخطاب التحليلات الجزئية المتناهية فى الصغر والتى يصعب ضمها فى مناهج كلية يمكن تطبيقها. لذلك غلب عليها الطابع النظرى أكثر من الطابع العلمى، والوصف والسرد دون التعقيـد والتوجيـه، والدراسات الميدانية الإحصائية التجريبية دون بناء نظرى أو نتيجة عملية. هى أقرب إلى الدراسات المهنية الحرفية التـى ينتقل أعلامها عن بعضهم البعض فيؤسسون أدبيات خاصـة يتناقلونها فيما بينهم فى دوائر مغلقة تعرف باسم اللسـانيات التطبيقية. تقوم على تحليل لغة التداول والخطاب الشـفاهى، والخطاب فى الحياة اليومية والحـوار والمشـافهة وأحيانـا حديث النفس وليس النصوص العالمة الدينية أو الفلسـفية أو الأدبية أو التاريخية إلى آخر ما هو معـروف مـن أنـواع الخطاب. وتحليل لغة التداول هو عود إلى الكلام الشـفاهى قبل التدوين، عود إلى البدائية. كما أن التفكيكية تحول الكلام إلى وحدات كتابية، وكلاهما خروج عـن بـؤرة الخطـاب

باعتباره قصدا وغاية وحركة وباعثا وصراعا. تغيب الغاية من التحليل والقصد منه وكأن اللغة مجرد أشكال وتراكيب، صياغات فارغة، فقرات وأصوات، علامات ورموز، قلب وعدل للعبارات فى الحوار بلا مضمون وقصد. كل ذلك على المستوى الأول فى تحليل الخطاب أى اللغة المستقلة عن المعانى والأشياء والأفعال. كما ارتبط تحليل الخطاب فى الدراسات المعاصرة بتعلم الكلام وتحصيله وباضطرابات الكلام أى بعلم النفس المرضى. أصبح التحليل شكلا بلا مضمون فكرى أو نفسى أو أساس اجتماعى. لذلك يغيب الخطاب الفكرى أو المقال الفلسفى لإثبات التحليل والتركيب وكأن التحليل غاية فى ذاته وليس وسيلة للكشف عن مضمون فكرى أو نفسى أو اجتماعى. غاب الفكر باعتباره قصدا، والقصد باعتباره إحالة متبادلة إلى العالم ومعه. كما أدى التجريد والتعميم واللغات المقارنة إلى القضاء على خصوصية اللغات وتعبير كل منها عن بنية ثقافية وتراكم تاريخى طويل، وطبيعة الفروع اللغوية، خاصة السامية والآرية وسيادة اللغات الآرية خاصة الإنجليزية وتعميم نتائجها على باقى اللغات. كما أن مادة التحليل مستمدة

معظمها من نصوص شفاهية أو مدونة غير دالة لا معنى لها تصل إلى حد اللغو وإزاحة النصوص الدالة مثل النصـوص الدينية التى تهدف إلى توجيه الأفعال وتقنين قواعد السلوك.

ومع ذلك يمكن التمييز بين أربعة منـاهج فـى تحليـل الخطاب:

١- **تحليل الألفاظ**. وينصب هذا المنهج أساسا على البعد الأول للخطاب. ويهـدف إلـى ضـبط اسـتخدام الألفـاظ والتراكيب، وربما استبدالها ووضع رموز بدلا منهـا دفعـا للاشتباه وسوء استخدام الألفاظ. وقد استعمل المناطقـة هـذا المنهج ابتداء من مبحثى المقولات والعبارة لأرسـطو فـى الوضعية المنطقيـة المعاصـرة. كمـا اسـتعمله المناطقـة الرياضيون فى المنطق الرمزى.

٢- **تحليل اللغة**. وهو نفس المنهج ولكن على المستوى الثانى والثالث من أبعاد الخطاب، المعانى والأشـياء. وهـو المنهج الغالب فى تحليل النصوص الفلسفية. يبدأ من المنهج الأول ويوسع مجاله، ولا يتوقف عنده بل ينتقل من اللفظ إلى المعنى، ومن المعنى إلى الشئ. ويقوم علـى التمييـز بـين الإنشاء كما هو الحال فى القضايا الأدبية والخبر كمـا هـو

الحال فى القضايا العلمية، بين التحليل والتركيب، الأول فـى القضايا الرياضية والثانية فى القضايا العلمية.

٣- تحليل الأحلام بالـذهاب إلـى مـا وراء الألفـاظ والصور والخيـالات لمعرفـة دلالاتهـا النفسـية الواعيـة واللاواعية. ويقوم بذلك صاحب الحلـم نفسـه أو المحلـل النفسى. ومثال ذلك تحليل السيرة الذاتية وأحاديـث الـنفس (المونولوج). وهو منهج يكشف البعد النفسى الغائـب فـى منهج تحليل الألفاظ ومنهج تحليل اللغة. فاللغة ليست مجـرد تراكيب وبنيات بل هى مؤشـرات علـى مقاصـد ودلالات أعمق. المسكوت عنه هو أساس المنطوق.

٤- منهج تحليل المضمون. وهو المنهج الأشمل والأعم الذى يضم المناهج الثلاثة السابقة، تحليل الألفـاظ، وتحليـل المعانى وتحليل الأشياء من أجل تحليل الأفعـال ووصـف علاقة الإنسان بالكون. العالم الإنسانى أو العـالم الطبيعـى. فالكلام اسم وفعل وحرف أى أشياء وأفعال وعلاقات، يحيـل بالضرورة إلى العالم الخارجى ويكشف عن الأبعاد الأربعـة للخطاب. والاسم نكرة أو معرفة، النكرة يتكرر بـلا هويـة خاصة والمعرفة مفرد لا يتكرر، علم بارز. وهو بسـيط أو

مركب يشير إلى شئ واحد أو إلى شيئين مضـافين. وهـو مفرد أو جمع، مثنى أو مذكر أو تكسير. والمفرد لا يجمـع مثل الله. ويضاف إلى ضمائر الملكية فى حالـة الملكيـة أو يظل جوهرا فرادا فى العالم لا يمتلكه أحد مثل الله والأرض والسماء والجبال والأنهار والمحيطات والرياح وكل مظـاهر الطبيعة التى يعيش الناس فيهـا ولا يمتلكونهـا. وضـمائر الملكية لها دلالات خاصة إذا كانت للمتكلم أو للمخاطـب أو الغائب، للفرد أو الجمع. فالمال فلا يضاف إلى ضمير المتكلم إلا مرة واحدة ويصيغه السلب "هلك عنى ماليه" فى حين أنه يضاف جمعا إلى ضمير الغائب عشرات المرات "أمـوالهم" مما يدل على أن الأموال للملاك الغائبين. وقد يرفع الاسم أو ينصب أو يجر حسب وضعه فاعلا أو مفعولا أو مجـرورا. والفاعل أقوى من المفعول، والمفعول أضعف من الفاعـل. والفعل له زمان، ماضى وحاضر ومستقبل لسرد التاريخ أو وضع الحقائق أو التحذير من العاقبة. ويضاف أيضـا إلـى الضمائر، المتكلم والمخاطب والغائـب، المفـرد أو الجمـع وأكثرها الغائب تلبية لمجموع البشر. كما أن للتكرار دلالتـه على أهمية الموضوع. فالاسم الذى لا يتكرر ليس محورا فى

الفكر مثل لفظ "زهد" الذى ذكر واحدة سلبا ﴿**وكانوا فيه من الزاهدين**﴾. واسم الفاعل أقوى من اسم الفعل لأنه يدل على الفاعلية، والمصدر الصريح أقوى من المصدر المؤول. والاسم مثل "توحيد" أقوى من "واحد" لأنه يدل على فعل التوحيد. والحرف له دلالته على العلاقة مثل لفظ "المال" الذى يتكون من حرف صلة "ما" وحرف الجر "لـ". فالمال ليس جوهرا بل علاقة أى وظيفة اجتماعية مما ينفى شكل الملكية المباشرة. كما أن للسياق معناه الذى تنتج تحته معانى الألفاظ، وهو ما يسمى فحوى الخطاب، المعنى المباشر له أو لحن الخطاب، ما يستفاد من إيحاءاته وإيماءاته وإشاراته. والجملة الاسمية تبدأ بالجواهر ، والفعلية بالأفعال للدلالة على العالم الموضوعى ثم العالم الذاتى. وتكشف صيغ الكلام عن الجملة الشرطية للدلالة على توقف الفعل على فعل آخر، الاعتماد المتبادل، والجملة الرئيسية والجملة الفرعية لأن الكلام له قلب وأطراف. والصيغ الإنشائية كلها، الاستفهام والتمنى والتعجب تدل على الجانب الذاتى فى الكلام فى حين تدل الصيغة الخبرية على الجانب الموضوعى فيه. والتقديم والتأخير لهما دلالتهما فى أهمية المقدم، اسما او فعلا أو

حرفا.

إن الهدف من منهج تحليل المضمون هـو أخـذ كـل الدلالات اللغوية والمعنوية والواقعية والفعلية للخطاب طبقـا لأبعاده الأربعة، ووضع النص فى سياقه الاجتمـاعى وفـى آلياته الاتصالية، ومعرفة النص بأكبر قدر من الموضـوعية والشمول من أجل العثور على بنية الفكر وهى نفسـها بنيـة الموضوع. وهو نوع جديد من التطابق كضمان للموضوعية، بين الفكر والواقع، بين المعرفة والوجود.

الهدف إذن من تحليل الخطاب هو ضبط اللغة من أجـل إحكام معانى الألفاظ دون الوقوع فـى الإنشـاء، ومعرفـة المعانى الواضحة ضد مخاطر الاشتباه، ورصـد البواعـث والمقاصد فى الخطاب لمعرفة مساره وتوجهاته. ومـن ثـم يمكن المساهمة فى إحكام الخطاب العربى المعاصـر ودفـع الاتهامات بأن العرب ظاهرة صوتية، وأن حضارتهم نصية، وأن عقليتهم عقليـة تأويليـة، وأنهـم لا يحسـنون الكـلام وبضاعتهم الكلام. وعلى أفضل تقدير سـيظلون شـعراء لا علماء.

من اللغـة إلى الفكـر

عادة ما يظن الناس أن اللغة مجموعـة مـن الألفـاظ والتراكيب، تصح أو تشذ، تحسن أو تقبح، تنقـى أو تخـتلط وكأن اللفظ غاية فى ذاته، وأن اللغة مجرد أصـوات. وقـد يقوى ذلك علم اللسانيات الحديث بتحليل اللغة إلـى مقـاطع صوتية أو بنيات يتم تركيبها أو تفكيكها، لا فرق بـين لغـة ولغة. فالكل يخضع لقوانين علم اللغة العام. وغُلّب علم فقـه اللغة القديم على فروع علم اللغة الحديث: علم نفس اللغـة، علم اجتماع اللغة، علم أنتروبولوجيـا اللغـة، علـم تـاريخ اللغة... الخ.

أصبحت اللغة شكلا بلا مضمون، لفظـا بـلا معنـى،

(*) دمشق ٢٦-٢٨ نوفمبر ١٩٩٥، الاحتفال بمرور ٧٥ عاما علـى نشـأة مجمع اللغة العربية.

صوتا بلا إشارة إلى عالم خارجى أو وقـائع ماديـة وكـأن الإشارة مجرد شفرة من شخص إلى آخر لإيصال معان دون أن تشير إلى وقائع، وإن كانت توحى بحقائق. وأصبح الكلام يؤدى وظيفة ملء الفراغ بين الإنسان ونفسه أو بين الإنسان والآخرين، مجرد صراخ للتعبير عن النفس وإثبات الوجـود إلى لا يلتفت إليه أحد، أو تخفيفا للتوتر أثناء حدة الانفعالات فى الفرح أو الحزن، والعالم الخارجى لا وجود له ومسـقطُ من الحساب.

ليست قضية اللغة قضية مصلحات وكيفية نقلها من لغة إلى لغة عن طريق الترجمة، تحويل المعنى إلى لفظ أصـيل أو التعريب، النقل الصوتى للفظ. وينشأ التفاخر والتناحر بين الطريقين إلى حد السخرية من "شاطر ومشـطور وبينهمـا طازج" لصالح "سـندويتش" أو مـن "الحاسـوب" لصـالح "كمبيوتر". ويتبارى علماء اللغة فى اختيار هذا الطريـق أو ذاك. وتتنافس المجامع اللغوية فى تفضـيل الـبعض النقـاء

اللغوى على العجمة، وأخرى فى تفضيل الاستعمال على الأصالة اللغوية العتيقة. كما أن قضية الترجمة أو التعريب تجعل مهمة اللغة مجرد نقل حضارة وافدة إلى حضارة موروثة، تجعل الوافد هو الأصل، والموروث هو الفرع. المعنى من الخارج واللفظ من الداخل، الإبداع من الآخر والنقل للأنا. فتلهث اللغة وراء المعانى الجديدة، وتتبع الحضارة الناقلة الحضارة المبدعة، ويصبح دور اللغة العربية كحائك الثياب، الجسم من الخارج والثوب الفضفاض أو الضيق من الداخل.

وتجتهد مجامع اللغة العربية فى وضع القواميس والمعاجم حرصاً على نقاء اللغة، والتمييز الدقيق بين الألفاظ، واستخراج ألفاظ قديمة لاستعمالات جديدة أو قبول الألفاظ الجديدة الوافدة بعد أن تعربت بالاستعمال فى هذا القرن. وهو توتر فى كل معجم بين الأصيل والدخيل. ويتم تحديد معانى الألفاظ والكلمات، كل منها مستقل عن الآخر، فى وحدات

متفرقة، وجزيئات متجاورة. ويغيب السياق إلى قد يعطى اللفظ المفرد معناه. كما يغيب تطور معنى اللفظ فى التاريخ وتغير استعماله من مجتمع إلى آخر. فندرت القواميس التاريخية للغة العربية، وعزت معاجم اللغة للاستعمال، وتباين معانى الألفاظ من قطر عربى إلى آخر.

واللفظ عرفى فى إحدى جوانبه. واللغة للاستعمال. وهى لغة الحياة اليومية التى يتم بها التفاهم والاتصال. والألفاظ لها حياة كما قيل "حياة الكلمات". اللغة بطبيعتها ضد التقنين والتعقيد التنميط. فهذه عمليات منطقية خالصة يتم بها تجميع الجزئيات والمفردات فى كليات وقوانين عامة. وما يند عن التقعيد يظل شاهدا وقاعدة بفرده كما هو الحال فى وضع الشواذ فى اللغة. وما دام العربى البدوى الصحراوى قد نطق بها فإنها تصبح قاعدة على العربى الحضرى المدنى فى البصرة أو بغداد قديما أو فى دمشق أو القاهرة حديثا. فالقاعدة استثناء، والاستثناء قاعدة. وهى قضية القياس فى

اللغة بين الإثبات والنفى. وهى أيضا قضية القياس فى الشرع بين الوجوب والاستحالة.

وبدأت ازدواجية اللغة بين الفصحى والعامية. وانشغلت المجامع بالدفاع عن الفصحى، وانبرى الزجالون للدفاع عـن العامية. وتتسع الشقة بين العلماء والشعراء الشـعبيين، بـين الفقهاء والزجالين. وتتسع المسافة بين لغة الكتابة والقـراءة من ناحية ولغة الحديث والتخاطب من ناحية أخـرى. وبـدأ اللحن فى الفصحى عند الأساتذة والمثقفـين، وفـى خطـب الرؤساء والسياسيين لأنهم يقرؤون نصا لا يتحـدثون بـه، وينطقون لغة لا يتكلمون بها. واسـتقرت الفصـحى علـى البرامج الدينية والترتيلات الإذاعية المسموعة والمرئية عـن الإسلام والعروبة. أما الترتيلات والأعمال الفنية الشعبية فى باللغة العامية. وأصبح المـتكلم بالفصـحى رجـل ديـن أو أزهرى أو دريحى أو من الجماعة الإسلامية أو إخوانى أو متحذلق. ونشأت دعوات فى الغرب لتقنـين اللغـة العربيـة

الحديثة، لغات الصحافة والكتابة النثرية الشائعة كبديل عن العربية الفصحى وكحل وسط بين الفصحى والعامية. ودون تأييد لهذه الدعوة فإنها تمارس بالفعل، وواقعة عند كل المتحدثين والمتخاطبين.

واقتصر دور مجامع اللغة العربية على حماية الفصحى ضد طغيان العامية. فانغلقت على نفسها تبحث فى أمهات الكتب القديمة عن حلول المشاكل المعاصرة أو تؤبن الراحلين الذين أفنوا عمرهم فى خدمة اللغة، وتصوت على الأحياء الداخلين إلى مجمع الخالدين. وأصبحت صورة المجامع فى الذهن الشعبى، العلماء الكبار، أصحاب العمم الملفوفة أو أصحاب الطرابيش الحمراء، عربا وعجما، مواطنين وأجانب، أعضاء ومراسلين.

وانضمت إلى الجمعيات العلمية لسائر العلوم الطبيعية الكيمياء والطبيعة والأحياء... الخ. وهى جمعيات علمية متخصصة لا يدخلها إلا المتخصصون فأصبحت اللغة

صنعة، وأصبح الكلام حرفة، وتحولت اللغة من السوق إلـى القاعة، ومن الطبيعة إلى الصنعة، يسرى عليها مـا يسـرى على الشعر من قانون للتطور "طبيعـة فصـناعة فصـنعة فتصنع".

والحقيقة أن اللغة ليست مجرد شكل كما يقول المحدثون بل هى مضمون كما يقول القدماء. لفظ ومعنى، معنى وشىء يشير إليه اللفظ وكما قال هوسرد مؤسـس الظاهريـا تفـى تعريف فعل "يفكر" بثلاثة أشياء: يتكلم وهو اللفظ، يفكر وهو المعنى، والشىء موضوع التفكير. فاللغة عالم من المعـانى كما هو الحال فى "علم الدلالة". وهو عالم من الإشارات كما هو الحال فى "علم الإشارة". وإذا كانت الدلالة معنـى فـإن الإشارة توحى بفعل من أجل الإتيان بشـىء دون اسـتعمال صيغة الأمر بالضرورة فاللغة عالم مركب مـن الأصـوات والدلالات والأفعال.

وفى كل لغة عنصر ثابت وعنصـر متحـول. الثابـت

يضمن لها البقاء فى التاريخ والاستمرارية عـب الأجيـال، والمتحول يضمن لها التجدد المستمر والتكيف طبقا لمعطيات الواقع المتغير. الثابت أشبه بجذع الشجرة والمتحـول أشـبه بالأوراق والثمار التى تسقط فى الفصول والمواسم كى تعود من جديد كل عام. واختلف فقهاء اللغـة اى عنصـر مـن عناصر اللغة الثلاث هو الثابت وأيها المتحول. هـل يثبـت اللفظ فيتغير المعنى أم يثبت المعنى ويتغير اللفظ؟ هل يثبـت الشىء، فالطبيعة لا تتغير، الأرض أرض، والسماء سـماء، والماء ماء، والهواء هواء، وتتغير الألفاظ طبقا للغات وحياة الكلمات وتتغير المعانى طبقا للتصورات والنظريات وتقـدم المعارف والعلوم؟

وقد تعرض القدماء للثابت والمتحول فى نظرية المعانى الثلاث للفظ. فكل لفظ له معنى اشتقاقى يبين نشأة اللغة مـن تقليد أصوات الطبيعة عواء القط ونبـاح الكلـب وزقزقـة العصافير. وله معنى عرفى فى الاستعمال اليومى، فالعـادة

هى التى تعطى المعنى. وتشمل العادة الاتفاق والمواضعة والعرف والتقاليد. وله المعنى الاصطلاحى وهو المعنى الجديد الذى يرتبط بالاشتقاق والعرف مع تثبيت أحد جوانب المعنى نحو معيار دائم. فالمعنى الاشتقاقى مرتبط بجذر اللفظ فى الطبيعة وهو أقرب إلى الثبات منه إلى التحول. والمعنى الاصطلاحى أيضا هو المعنى الثابت المعيارى الذى لا يتغير. والمعنى العرفى هو المتغير طبقا للاستعمال من عصر إلى عصر وإن لم يكن من فرد إلى فرد أو من جيل إلى جيل.

ويبدو أن مجامع اللغة العربية أقرب إلى تغليب الثابت على المتحول نظرا لحرصها على تطابق اللفظ مع المعنى المعيارى، وتطابق اللفظ مع الشىء أو بالأحرى تطابق الشىء مع اللفظ إذا كان الشىء جديدا فاللفظ هو الثابت والمعنى هو المتغير فى تصور مجامع اللغة العربية الأمينة على بقاء الألفاظ واستمرارها فى التاريخ حرصا على نقاء

اللغة وحياة الألفاظ فى المعاجم والقـواميس باسـم "لسـان العرب". ويزاح الاستعمال جانبا لأنه يقال من ثبـات اللفـظ خاصة فى مجتمع عربى متعدد الأعـراف والتقاليـد، مـن المحيط إلى الخليج، وفى إطار من الوحـدة العربيـة التـى تجسدها اللغة، وبباعث القومية العربية التـى أحاطـت بهـا الأخطار حتى توارت عن الأنظار فى الخطاب السياسى وفى الواقع العملى. أما المعنى فإنه أقرب إلى ثبات اللفـظ. فهـو الوحيد الباقى كطرف للمعنى بعد استبعاد الاستعمال.

والحجة فى ذلك أن تغليب المتحرك على الثابـت فيـه ضياع لثبات اللغة التى هى حامل الوحى، لغة الضاد، لغـة القرآن الكريم، أداة التعبير عن الوحى الإلهى القديم المـدون فى اللوح المحفوظ، ﴿**إنـا نحـن نزلنـا الـذكر وإنـا لـه لحافظون**﴾. كما أن بقاء اللغة ثابت فى التاريخ يحمى الأمـة من الضياع والاغتراب. فاللغة هى الهوية الثابتة فى الـوعى التاريخى وإن تغيرت الثقافات وتعددت الحضارات. والحقيقة

أن هذا افتراض نظرى صرف، وحجة إنشـائية. فـالوحى مقروء ومكتوب ومحفوظ ومفهوم ومفسر ومؤول. وأنزل فى مكان وزمان معينين لشعب بعينه بلغة محـددة وفـى ثقافـة خاصة هى الثقافة العربية قبل الإسلام. وكانت اللغة العربية، ليست فقط لغة القرآن، بل لغة مستعملة بين الأعراب، تنطق بها القبائل، وتوحى بأعراف وعادات ومعانى يعرفها العرب. فلغة القرآن أيضا للاستعمال فى بيئة ثقافية محددة. وللخطاب القرآنى مستويات عدة بين الثبات فى العلم الإلهى والتحـول فى الفهم الإنسانى بل إن الخطاب القرآنى ذاتـه فـى العلـم الإلهى إحدى مراحل الوحى الذى بدأ لآدم حتى محمد علـى فترات من الزمن. ولكن شـدة الإيمـان وضـياع العـرب المعاصرين جعلهم يتمسكون بالثبات حرصاً على وجـودهم فى التاريخ ووقاية لهم من تحولات الزمن. وإذا كانت الثقافة العربية قد غلّبت المتحول على الثابت، وهى تمثل تحديا لنا، وتعزز آثارا سلبية على ثقافتنا وسلوكنا، فالأولى كرد فعل أن

تكون لنا خصوصيتنا وثقافتنـا إلـى تغلّـب الثابـت علـى المتحول.﴿**كل من عليها فان، ويبقى وجه ربـك ذو الجـلال والإكرام**﴾، ﴿**كل شىء هالك إلا وجهه**﴾.

والحقيقة أن التراث اللغوى القديم كله قد حاول الجمـع بين الثابت والمتحول فى اللغة. ففى علم أصول الفقه، للقرآن معانى أولية هى المعانى الثابتة التى يمكـن ترجمتهـا إلـى اللغات الأخرى غير العربية. أما المعانى الثانويـة للألفـاظ فهذه خاصية اللغة العربية وحدها ولا يمكن ترجمتها، وهـى الخاصة بالوجدان العربى، وبالجمال العربـى، وبالتصـور العربى، كما بين علم الأصول فى مبحث الألفاظ ثبات المعنى وحركته فى ثنائيات الحقيقة والمجاز، والظـاهر والمـؤول، المحكم والمتشابه، المقيد والمطلق، المبين والمجمل... الـخ. وعلى الفقيه أن يقوم بالانتقال من المحكـم إلـى المتشـابه لإعطائه مزيدا من حرية الفكر والقدرة على الاستنباط لصالح الزمن الجديد. واستعمل الفلاسفة والمتكلمون خاصة المعتزلة

التأويل من أجل تحريك المعنى الحرفى بعيدا عن اللفظ الثابت الأول إلى معنى آخر يتفق مع العقل عند المتكلم والفيلسوف، ومع المصلحة عند الأصولى والفقيه. أما الصوفية فإنهم رفعوا اللفظ كلية باعتباره سجنا للمعنى، وقيد للحقيقة، وآثر لغة الصمت أو لغة الإشارة الرمزية الأكثر اتساعا والتى هى أقرب إلى الحركة منها إلى الثبات. فالتصوف حركة، والطريق إلى الله تحرك. بل إن الله نفسه حركة فى القلب، وسيلان دائم فى الشعور.

الكلام إذن أكثر اتساعا من اللفظ، وأكثر رحابة من الحرف والكلمة والأداة. الكلام إيحاء وإيماء وإشارة وعلامة مثل حركات الوجه، وغمز العين، وهز الرأس، ومط الشفتين، وتحريك الحواجب، وإخراج اللسان، والتنهد بالرئتين، وتحريك اليدين والقدمين بل والجسد كله كما هو الحال فى التمثيل الصامت (البانتوميم) والرقص الإيقاعى أو الباليه. والصورة الفنية أبلغ من العبارات التقريرية الوصفية.

لذلك اعتمد القرآن على التصوير الفنى أكثر من اعتماده على الخطاب الأمرى، فالصورة الفنية تـُقنع، والخطاب الأمـرى ثقيل على النفس. والقصص القرآنـى أبلـغ مـن العظـات المباشرة التى لا تؤثر فى النفس، وتـُنسى بمجرد سماعها.

وفى الثقافة العربية، الكلمة شخص، وهو السيد المسـيح "كلمة الله". والكلمة وجود كما هو الحال فى معنـى Logos عند فيلون ويوحنا. واللغة عند هيدجر "منزل الوجود"، يسكن فيها الوجود ويخرج منها. وفعل الكينونة ليس مجرد فعل بل هو الوجود المتضمن فيه. يظهر فى اللغـات الأجنبيـة ولا يظهر فى اللغة العربية لأن الوجود متضمن فى الكـلام ولا يحتاج إلى إثبات كما لاحظ الفاربى من قبـل فـى "كتـاب الحروف".

فإذا كانت اللغة بمثل هذا الاتساع فما هو برنامج مجامع اللغة العربية للتحول من اللغة إلى الفكر، ومن الفكـر إلـى العالم؟

١- تحليل الخطاب العربى المعاصر السياسى، والدينى، والفلسفى، والاجتماعى، والإدارى، والقانونى، والتاريخى من أجل معرفة إلى أى حد يدل على شىء أو يفيد معنى أم أنـه مجموعة من الألفاظ المنغلقة على ذاتها يتحول فيها اللفظ إلى معنى وإلى شىء، فاللفظ هو كل شىء أو على أقصى تقـدير يحمل بأكبر قدر ممكن من الانفعالات فى أقصـى درجـات حدتها لملء الفراغ اللغوى فى اللفظ، فيصبح إنشاءا وخطابة وصخبا وصرخا. فالخطاب السياسى العربى المعاصر يعـد ويتوعد، يمنّى ويتمنّى، يرهب ويرغّب، يكشف على السطح ويتستر فى العمق. يخاطب الوجدان البطولى وكأنه خطـاب عنترة بن شداد أو طارق بن زيـاد. الانفعـال فيـه عـل، والإنشاء أخبار، والتمنى تقريـر. لا فـرق بـين الخطـاب السياسى أو الخطاب الدينى أو الخطـاب الإدارى. وأحيانـا ينغلق الخطاب على نفسه فى مجموعة من الألفـاظ وكأنهـا توحى بذاتها كما هو الحال فـى الأيـديولوجيات القطعيـة

والمذاهب المغلقة دينية أو سياسية، سـلفية أو ماركسـية أو قومية أو حتى ليبرالية. ثم توجيه هذا الخطـاب إلـى عـالم الأشياء والوقائع لإعادة قياسه عليه حتى لا يصبح فضفاضـا أكثر منه أو ضيقا عليه أقل منـه. وبـدلا مـن أن يمتلـئ بالإنشائيات أو بالصراخ، حتى لقد وصف الـبعض العـرب بأنهم ظاهرة صوتية، فإنه يتأسس على واقع إحصائى دقيـق حتى تستطيع الكلمات أن تصبح وقائع، ويتحد اللفظ بالشىء، والكلام بالعالم. ويقترب الخطاب الأدبى من الخطاب العلمى بدلا من هذه الهوة الشاسعة فى الفكر العربى المعاصر بـين الإنشاء والخبر.

٢- التحول من تحليل الخطاب المـدون إلـى تحليـل الخطاب الشفاهى فى ثقافة بدأت شفاهية وكان التدوين فيهـا متأخرا. ومازال مركزها يحفظ شفاهيا. ومايزال علمها فـى شعب تبلغ الأمية فيه ٦٥%، ينقل شفاهيا، ومازال نموذجهـا مبنيا أميا، وكما أن للخطاب المدون قواعد وتراكيبه اللغويـة

فإن للخطاب الشفاهى آلياته وأساليبه.

وهنا تظهر أهمية الأمثال العامية وسير الأبطال الشعبيين المختلطة بسير الصحابة كمكون رئيسى للوجدان الشعبى، يستمد منها قيمه ومثله، ويستشهد بها فى أحزانه ومصائبه أكثر مما يلجأ إليها فى أفراحه وانتصاراته. فالنصر لا يحتاج إلى تبرير مثل الهزيمة. النص الدينى والمثل الشعبى يؤديان نفس الوظيفة، الأول كثقافة عامة والثانى كثقافة شعبية، الأول من الله، والثانى من تجارب البشر وحكمة الشعوب. الوحى والطبيعة نظام واحد، التنزيل والتأويل كما قال القدماء. تحيا اللغة فى الذاكرة الجمعية ويستدعيها الناس كمجموعة من الأقوال المأثورة. لا فرق بين على بن أبى طالب أوبى زيد الهلالى. اللغة ما يتحدث به الناس، وما تثير فى ماضيهم من نخوة إذا ما تعثر الحاضر، وضاق الحال.

٣- إن مهمة مجامع اللغة العربية ليست فقط إقرار ما

هو موجود وصفا وتحليلا من استعمالات اللغة حديث الناس، اللغة كما تتخلق فى الأسواق والطرقات بالإضافة إلـى لغـة المعاجم والقواميس ولكن أيضا توجيه اللغة واستبدال الألفاظ. فعالم اللغة مصلح اجتماعى يساهم بـدوره مثـل السياسـى والمصلح الدينى والمثقف الثورى فى التغير الاجتماعى عـن طريق فك رموزه وإعادة توجيه المسار اللغـوى. فالألفـاظ تهرم وتشيخ وتعجز أحيانا عن التعبير عن المعانى المستجدة والوقائع المتغيرة وتبدل مستوى الثقافـات. مـثلاً، الحـلال والحرام لفظان تشريعيان فى الفقه القديم. ولهما مصـادرهما فى الأدلة الشرعية الأولى. ولما كان الإسلام دين الفطـرة، وكانت صبغة الله أحسن صبغة، وأصبح التصـور الشـعبى لهذين اللفظين الموروثين يعنيان غيـر المقصـود منهمـا، ومترادفين للأمر والنهى فى مجتمع مقهور يئن من الأوامـر والنواهى ويتوق إلى الحرية ويسعى إلى التحرر فإنه يمكنـه أيضا القيام بعملية استبدال لغوى مثل طبيعى وغير طبيعـى،

فطرى وغير فطرى. فالحلال سلوك طبيعى فطرى والحرام سلوك غير طبيعى وغير فطرى يساعد اللفظـان الجديـدان على عملية التحرر ويساهمان فى التخلص من نفسية الإنسان المقهور. ولا يصبح اللفظان القديمان فى يد الحاكم القـاهر، يستعملهما للإيحاء بالطاعة العمياء له. فلا فرق بين الأوامر والنواهى الإلهية والأوامر والنواهى السياسية. فيتوحـد فـى ضمير الناس الله والسلطان. مثل آخر لفظ "الدين" المـوروث القديم بالرغم من وجوده فى الأدلة الشرعية الأولى إلا أنـه أصبح محملا بمعانى تخالف القصد منه. فأصبح الدين فـى الموروث الثقـافى يعـادل العقائـد والقطعيـة، والشـعائر والشعائرية، فالدين عقيدة وشريعة. وأصبحت العقائد مقدسات وليس اجتهادات بشرية فى فهمها، وتحولت الشـريعة إلـى مظاهر خارجية "طقوس" كما هو الحال فى الديانات السابقة. وانفصلت العقيدة عن الفكر، كما انفصلت الطقوس عن العمل الصالح. وهنا يأتى عالم اللغة من أجل المساهمة فى عمليـة

الاستبدال اللغوى ليحل "الأيديولوجية" أو المذهب السياسـى ليعبر عن مضمون التوحيد وهو أنه تصـور عـام نظـرى وعملى للكون والمجتمع والفرد فـى السياسـة والاقتصـاد والأخلاق والقانون والاجتماع والجمال. وبهذه الطريقـة قـد يخف الصراع الحاد بين السلفيين أنصار اللغة القديمة وبـين العلمانيين أنصار اللغة الجديدة، ويصبح عالم اللغة هو الأمين على تجديد اللغة والمسئول عن وحدة الثقافة.

٤- وهناك مجموعة أخرى من الألفاظ فرضتها حياتنـا المعاصرة وكثر استعمالها إبان حركة التحرر العربـى وإن خفت الآن فى الخطـاب السياسـى السـائد. مثـل الأرض والوطن، الحرية والاستقلال، الديموقراطية والتعددية، العدالة والمساواة، النضال والمقاومة، حقوق الإنسان. ونظرا لأنهـا فى أصلها وافدة فى المائتى عام الأخيرة منذ فجر النهضـة العربية فإنها لم تستطع أن تحفر طريقها فى الثقافة نظرا لأن الألفاظ المعروفة تمثل سداً منيعا فى الوجدان القومى تمنـع

من اختراقه مثل الأمـة والجماعـة، والشـورى والجهـاد، والرزق، والصحابة، والطاعة لأولى الأمر... الـخ. وهنـا يظهر عالم اللغة ليجدد من معانى الألفاظ الموروثـة حتـى يجعلها أكثر قدرة على قبول الألفاظ الحديثة. فالحريـة لفـظ قديم تقال فى مقابل العبودية فى مجتمع مازال الرق فيه سائدا ولكنها تفيد الآن حرية الأفراد من القهر وحرية الشعوب من الاستغلال الداخلى والاستعمار الخارجى. كمـا أن مفـاهيم العدالة والمساواة تعبر عن حاجات الناس ومطالبهم وتصطدم بمفاهيم موروثة من الدين أو من الثقافة الشعبية مثل الرزق، والقسمة والنصيب والرزق المقدر وجعل النـاس طبقـات. فتمنع الألفاظ القديمة من التغير الاجتماعى وتحاصر الألفاظ الجديدة على أنها وافدة مادية الحادية. هنا يأتى عـالم اللغـة ليقوم بتقليل المسافة بين اللغتين الموروثة والوافدة، ويظهـر المعانى الجديدة المتضمنة فى الألفاظ القديمة قدر الإمكـان. كما يبين مدى تعبير الألفاظ الجديدة عن متطلبـات العصـر

ومطابقتها للمعانى المتجددة للألفاظ القديمة حتى يرفع الحصار عنها، ويبدأ غرسها فى الثقافة الشعبية أسوة بالألفاظ القديمة، وحتى يقوم الزرع الجديد النامى مقام الزرع القديم اليابس. وكذلك الأمر فى ألفاظ الوطن والشعب، واستثارة الذاكرة الجمعية لاستعمالات لفظ الوطن وتراثه مثل رسالة أبى حيان التوحيدى فى الحنين إلى الأوطان والأقوال المأثورة مثل حب الوطن من الإيمان حتى تقل المسافة بين المفاهيم الموروثة عن الأمة والجماعة والديار وبين المفاهيم المعاصرة التى ذاعت ومازالت محاصرة من الجذور مثل الوطن والأرض والهوية والثقافة. ويقوم عالم اللغة أيضا باستخراج أدبيات مصر والشام وفلسطين والقدس عن فضائل الأماكن والشعوب مثل "فضائل مصر" للكندى من أجل إقالتها من عرشها، ونهضتها من كبوتها وحتى تظل الشام وفلسطين والعراق حية فى وجدان الأمة من خلال استعمال الألفاظ.

٥- وإذا كنا نحاول منذ فجر النهضة العربية إثارة الفكر

وبداية حركة تنوير جديد فإن دور اللغة هنا يكون رئيسياً فى إثارة معانى الألفاظ ونثر الغبار التاريخى عنها أو استعمال ألفاظ جديدة لتحريك المياه الراكدة، وبعث الناس على التساؤل حول صحة الأفكار الشائعة والمسلمات الاجتماعية وذلك مثل ألفاظ الطبيعة، المادة، الإلحاد، الجنس، الدين، السلطة، وهى أقرب إلى المحرمات فى الثقافة الشعبية، لا يجور الاقتراب منها أو تحليلها مثل "التابو". وفى مقابل ذلك تقبل ألفاظ أخرى مسموح الحديث عنها مثل الله، والروح، والإيمان، وألقاب الزعماء. فالطبيعة فى الذهن الشعبى لا قوام لها من ذاتها، ولا قانون ضابط لها، فانية، أتت من لا شىء وتنتهى إلى لا شىء، تأتى من عدم وتنتهى إلى عدم. وبهذا المفهوم لا يمكن السيطرة عليها أو معرفة قوانينها أو تعميرها. وقد اتهم الطبائعيون قديما بالإلحاد لأنهم حاولوا جعلها باقية، منظمة، عاقلة، فاعلة. أما لفظ المادة فمازال لفظا مدانا بنوع من التطهر الفردى والاجتماعى لأنه غير

مقرون بالروح، ويؤدى إلى إنكار وجود الله كما قال الأفغانى فى الرد على الدهرين "وكما يفعل بعض الدعاة فى الرد على مادية القرن العشرين وإلحاده. والطبيعة خاضعة لقانون ينتظم حوادثها، وموضوع للتأمل والتفكر لإدراك دلالتها وجمالها كما فعل ابن رشد فى فلسفته وإقبال فى شعره. والمادة ليست قبحا، وليست ضد الروح بالضرورة وقديما عرف النظام الروح بالجسم المتحرك، والإنسان بالبدن المرئى".

وحديثا حاول البعض رد الاعتبار إلى النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية. وقد حال الأصوليون العلل المؤثرة أى المادية فى سلوك البشر لمعرفتها والقياس عليها. وحاول التيار العلمى العلمانى فى الفكر العربى المعاصر الدعوة للعلم الطبيعى والمجتمع المدنى. وتبرير نظرية النشوء والارتقاء، وتبرير المادة الغربية ولكنه ظل محاصرا مطرودا لأنه لم ينفذ بالجذور. أما الإلحاد فإنه تيار فى الفكر

العربى يدعو إلى التنزيه ضد التجسيم والتشبيه، ويرفعـه أن يجعل الله متجسدا، حالا فى التاريخ، أو متكلما لشعب خاص دون غيره أو أن يقام له تمثال أو ترسم لـه صـورة، أو أن يكون أداة للقهر فى يد رجال الدين. أمـا الجـنس والـدين والسلطة فهى المقدسات المحرمات فى الثقافة الشعبية بالرغم من التفكير فيها فى الأعماق دون الإفصاح، وبالرغم من أنها بواعث للسلوك الفردى الجماعى. مهمة عالم اللغة تحليل مثل هذه الألفاظ من أجل خلق حركة تنوير ابتداء من الحفر فـى اللغة.

٦- اللغة فى النهاية ليست فقـط مجـرد أداة لتوصـيل المعرفة بل هى "اقتضاء فعل" بمصطلح القدماء الأصـوليين. بل أن الإخبار نفسه فعل معرفى لتغيير الذهن. اللغة باعـث على الفعل، ودافع على السلوك، وإلا كان القول طائرا فـى الهواء، مجرد أصوات وملء فراغ. وفى عام المجاعة كتب عمر بن الخطاب إلى عمرو بن العاص "القـوت، القـوت.

النجاة، النجاة" لفظان مكرران لا يعطيان خبرا بل يقتضـيان فعلا. وكلما كثر القول قل الاقتضاء، وكلما زاد الكلام نقص الفعل. لذلك كان الرسول يتهجد ويتعبد ليلا تـأويلا لقـرآن. وعازف الآلة الموسيقية مفسر للنوتة الموسيقية بعزفه.

والآيات القرآنية التى تبدأ بأفعال القول مثـل "قـل" أو "قولوا" إنما هى اقتضاء فعل. ومن ثم يتحقق ما نـادى بـه محمد عبده من قبل "ما أكثر القول وأقل العمل". ويدخل عالم اللغة فى معارك الثقافة، ويحول مسارها من القول إلى الفعل، ومن الكلام إلى العمل عن طريق حفره فى اللغـة وتحليـل الألفاظ وليس كداعية سياسى أو مصلح دينى. فالفعل إحـدى مقولات اللغة فيما يسميه علماء اللغة المعاصـرون "جمـل الاقتضاء" Performante Statement. قد يقال أن الانتقال "من اللغة إلى الفكر" تحويل لعالم اللغة إلى ميـدان السياسـة وإخراج لمجامع اللغة العربية من قاعاتها العلميـة وعملهـا الأكاديمى إلى ميدان خارج عن اختصاصـها. والحقيقـة أن

ذلك اختصار. فإما أن يظل البحث العلمى مجردا عن سـياقه الاجتماعى والتاريخى وإما أن يكون جزءا من نهضـة أمـة وتطور اجتماعى وتحليل لثقافة الناس واستعمالاتهم اليوميـة للغة للقضاء على موانع التقدم والمساهمة فى إرساء قواعـد التقدم ومنها اللغة. فاللغة قد تكون سترا أو كشفا، حجابـا أو استنارة، ضيقا أو اتساعا.

وقد يقال أيضا أن هذه المهمة خارج إطار علم اللغة بل أدخل فى علم اجتماع الثقافة أو انتروبولوجيا الثقافة. والحقيقة أن الثقافة لغة. وأن اللغة أصبحت علما شاملا بل هو العلـم الإنسانى بالأصالة. فعناك علم اللغة النفسـى، وعلـم اللغـة الاجتماعى، وعلـم اللغـة الأنتروبولـوجى، وعلـم اللغـة التاريخى، وعلم اللغة الأخلاقى، وعلم اللغة السياسى، وعلـم اللغة القانونى. فلماذا يقتصر دور المجامع على علم فقه اللغة وحده؟

إن دور المجامع يتطور بتطـور العلـوم وإلا توقفـت

المجامع على فقه اللغة، وتطورات علـوم اللغـة، فتـزداد المسافة اتساعا بينهما، ويضيع الناس، وتصبح لغة التـداول متأرجحة بين الخاصة والعامة.

وقد يقال أخيرا إن هذا الدور الجديد للمجـامع يمارسـه البعض وإن لم يكن على نطاق واسع. وقـد يحتـاج ذلـك تصديقاً للحكم إلى دراسة مجلات المجامع عن طريق تحليل المضمون لمعرفة مدى تعبيرها عن دور المجامع القـديم أو دورها الجديد. ومعرفة النفس خير وسيلة لمعرفـة العـالم. **﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسـهم﴾**. **﴿وفـى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾**.

المنهــج الفلسفــى

١- مقدمة: المنهج عند كل الشعوب.

ليس المنهج حكرا على شعب بعينه أو وقفا على ثقافة بعينها أو قصرا على حضارة خاصة بل هو عام عند كل الشعوب، ومعروف فى كل الثقافات، وموجود فى كل الحضارات. ونظرا لسيادة الثقافة الغربية فى العصور الأوروبية الحديثة وتصدرها ثقافات العالم حتى أصبحت مركزا، وثقافات العالم محيطها، ارتبط المنهج بالفلسفة الغربية، وتوارت المناهج فى الفلسفات الأخرى شرقية أو إسلامية وذاعت المناهج الغربية خارج حدود الغرب فى الثقافات الشرقية والإسلامية. فازدوجت الثقافات اللاغربية

(*) قضايا العلوم الإنسانية، إشكالية المنهج، إعداد د. يوسف زيدان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ١٩٩٦.

بين مناهج غربية ومناهج وطنية، مناهج تجزيئيـة ومنـاهج كلية، مناهج تميز بين المنهج والموضوع ومناهج توحد بين المنهج والموضوع، مناهج صورية عقلية أو تجريبيـة مـن أجل المعرفة ومناهج تجمع بين المعرفة والسلوك، بين النظر والعمل، بين الحق والخير والجمال، بين المعرفة والأخـلاق والفن، بين الفكر والحياة.

ينشأ المنهج فى كل حضارة بناء على ظروفها تاريخها، ومن خلال نشأتها وتطورهـا، وطبقـا لتكوينهـا وبنيتهـا. فالحضارة الغربية عرفت بأنها حضارة المنهج لأنهـا فـى نشأتها القديمة سادها المنطق اليونانى خاصة فـى العصـر الوسيط بعد التحول من أفلاطون فى عصر آباء الكنيسة إلى أرسطو فى العصر المدرسى. وفى بداية العصـور الحديثـة بدأت القطيعة المعرفية بين الحاضر والماضى بعد ان اكتشف العقل وصدقته التجربة تعارض أرسطو والكتـاب المقـدس وأقوال الآباء مع بداهة العقل والحس، وتم إسـقاط الغطـاء

النظرى المعرفى الموروث، وأصبح الواقع عاريا مـن كـل نظرية فتدخل العقل من أجل إيجاد بديل نظرى والبحث عن طرق بديلة للمعرفة اعتمادا على اليقين الجديد، يقين البداهـة العقلية والبداهة الحسية. ولولا هذه القطيعة المعرفيـة فـى بدايات العصور الحديثة لما نشأت الثورة المنهجية، ولما بـدا هذا القلق المنهجى فى الغرب.

أما فى الشرق، فى الصين واليابان والهند، فلم تحـدث هذه القطيعة المعرفية بين الماضى والحاضر، وتبنت الثقافات الشرقية نموذج التجديد والتطوير الذى انتهى إلـى اسـتبقاء المناهج التقليدية فى الحياة الخاصة وتقليد المناهج الغربية فى الحياة العامة. ولما كان الفن والصناعات الحرفيـة التقليديـة وأساليب الحياة اليومية أقرب إلى الحياة الخاصة فقد سـادتها المناهج التقليدية التى لا تهدف إلى المعرفة وحدها بل أيضـا إلى السلوك، جامعة بين النظـر والعمـل، بـين النظريـة والتطبيق. ارتبطت الأصالة بالمناهج التقليديـة، وارتبطـت

المعاصرة بالمناهج الغربية. أصبحت المناهج التقليدية تعبيرا عن الهوية، والمناهج الغربية تعبيرا عن الاختلاف، الأولى تعبير عن الصدق والثانية تحقيق للمنفعة.

ولفظ المنهج ليس غريبا على الحضارة الإسلامية، فقد ظهر فى كتاب ابن رشد الشهير فى صيغة الجمع "الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، والتعريف بما وقع فيها من الزيغ والبدع المضلة". "فالمنهج" هنا يعنى الطريق، و"مناهج" طرق الاستدلال فى فهم العقائد والتى تؤدى إلى التمييز بين الفهم الصحيح والفهم الفاسد، بين العقيدة والبدعة، وليس فى الرياضيات والعلوم الاستنباطية أو فى الطبيعيات والعلوم التجريبية. كما استعمل لفظ "نهج" فى الثقافة الإسلامية كما هو الحال فى "نهج البلاغة" المنسوب إلى على بن أبى طالب. ويعنى أيضا الطريق، طريق الكلام. والكلام ليس مجرد صوت بل هو تعبير عن فكر ورؤية ومعايير للسلوك.

كما أن اللفظ ورد فى القرآن الكريم ﴿**ولكل جعلنا شرعة**

ومنهاجا﴾.واستعمل لفظ المنهاج وليس المنهج. فالمنهاج هو الطريق أو الشريعة فى حين أن المنهج مجرد طريقـة فـى الاستدلال. المنهاج أسلوب حياة، نظام أخلاقـى واجتمـاعى وسياسى فى حين أن المنهج أقرب إلى طريقة النظر. وهـو أقرب إلى اللفـظ اليونـانى μεταόδος (metahodos) أو طبقا للطريق، وسلوكا فى الطريق، واتباعا للطريق.

وفى الحضارات الشرقية كان المنهج والموضوع شـيئا واحدا. فلا يوجد منهج مستقل عن الموضوع، آلـة خارجـة عن تطبيقها فى ميدان. المنهج موضوع متحقق، والموضوع منهج مطبق. والوعى متحد بهما معا. الموضـوع يفـرض منهجه من ذاته، والمنهج يفرض موضوعه من ذاته. هكـذا كان يفعل صانع الخزف فى الصين، والرسام فـى اليابـان، والمثّـال فى الهند، والفنان فى مصر القديمة. وحدة المـنهج والموضوع وحدة مبدئية، وحدة الذات والموضوع، الطريـق والغاية، المقدمة والنتيجة، البداية والنهاية، الخلق والبعث. إذا

وضع المنهج وضع موضوعه، وإذا وضع الموضوع فرض منهجه.

وفى الغرب بدأ المنهج معاديا للموضوع لأن الموضوع كان معاديا للمنهج قبل العصور الحديثة. كان الإيمان تسليما دون برهان، وكان أرسطو المعلم الأول، المعصوم الـذى لا يخطئ، وكانت أقوال الآباء أيضا تعبيرا عن تجسد الـروح القدس فى التاريخ. ثم انهار كل ذلـك بعـد إعمـال العقـل والالتجاء إلى التجربة. ونشأت المناهج معادية لموضوعاتها فى بداية العصور الحديثة. العقل متربص باللاعقل، والتجربة معادية للنظر. المنهج ضد الموضـوع، والموضـوع ضـد المنهج. العقل لا يقبل إلا ما كان عقليا متسقا مقدماتـه مـع نتائجه. ووجد ضالته فى الرياضيات. التجربة لا تقبل إلا ما كان محسوسا قابلا للقيـاس. فوجـدت فـى المحسوسـات والمجربات والظواهر الطبيعية ضالتها. مقياس الصدق فـى المنهج العقلى اتساق المقدمات مع النتـائج، وفـى المـنهج

التجريبى، تطابق الحكم مع التجربة. كان الموضـوع ضـد المنهج فى العصر الوسيط فأصبح المنهج ضد الموضوع فى العصور الحديثة. ولم يقع الوئام بين المنهج والموضـوع إلا أخيرا فى الظاهريات فى نهاية العصور الحديثة، والحضارة الغربية على وشك الأفول، والعصور الحديثة على وشك غلق الأقواس.

وفى الحضارة الإسلامية تتأكد وحدة المنهج والموضوع كما هو الحال فى الحضـارات الشـرقية. فـالوحى وهـو الموضوع الأول لها هو فى نفـس الوقـت مـنهج العقـل والبرهان نظرا لموافقة صحيح المنقول لصـريح المعقـول. والطبيعة أيضا الموضوع الثانى لها تخضع لنظام العقل مـن خلال القانون. فنسق الطبيعة هو نسق العقل. والنظـر فـى الآفاق وفى النفس يؤدى إلى نفس الحقيقة، وفى الأرض وفى النفس آيات اليقين. والتأويل هو أداة الربط بين العقل والوحى إذا ما بدا تعارض ظاهرى بينهما من اجل التأكيد على وحدة

المنهج والموضوع.

٢- المنهج فى الغرب.

ارتبط المنهج فى الغرب بمنطق اليونان بحيث لم يعد هناك فرق بين المنهج والمنطق. المنطق هو منهج الفلسفة لما كانت الفلسفة هى علم البرهان. ولما كان الغالب على منطق اليونان منطق القضايا الذى يقوم فى معظمه على الشكل وليس على المضمون كان مقياس الحقيقة فيه اتساق النتائج مع المقدمات. يكون العلم صحيحا ما دامت أشكال الفكر فيه صحيحة. وقد لخص المسلمون ذلك فى قولهم: "المنطق إما تصور أو تصديق. والتصور ينال بالحد، والتصديق ينال بالبرهان". أما الاستقراء فقد كان هامشيا فى المنطق بالرغم من الاتجاه الطبيعى التجريبى عند أرسطو.

وكان المنطق نوعان، وكما لخص المسلمون، منطق اليقين: المقولات، والعبارة، والقياس، والبرهان، ومنطق

الظن: الجدل، والسفسطة، والخطابة، والشعر. كان الفلاسـفة يستعملون منطق اليقين فـى حـين كـان السوفسـطائيون والخطباء والشعراء يستعملون منطق الظن. ولم تكن هنـاك غلبة لأحد المنطقين على الآخر. وكانت ممارسـة التفلسـف والكلام سابقة على تطبيق قواعد المنطق. وكانت هذه القواعد مجرد تجريد للتفكير وللكلام بالفعل.

فلما جاء عصر آباء الكنيسة فى القرون الخمسة الأولى كان منطق الظن هو السائد على منطق البرهان. فقد كان آباء الكنيسة الأوائل فى معظمهم خطباء. وكانت الخطابـة أحـد وسائل الدفاع عن الدين عند المحامين والوعاظ الآباء. كانت أساليب البلاغة وطرق البيان أسرع فى الإقناع، وأقوى فـى الإيحاء، وأقرب إلى الثقافة الشعبية وإيمان العوام. وقد قوى ذلك اعتماد على عصر الآباء على أفلاطـون الـذى تسـود فلسفته الأسطورة والشعر وفنون الأدب والبلاغة.

وفى العصر الوسيط المتقدم من القرن التاسع حتى القرن

الحادى عشر أو المتأخر من القرن الثانى عشر حتى الرابـع عشر تحول المنطق من منطق الظن إلى منطـق البرهـان، ومن الجدل والسفسطة والخطابة والشـعر إلـى المقـولات والعبارة والقياس والبرهان. فقد تحول الاختيار من أفلاطون إلى أرسطو بعد أن اكتشفه بويتيوس فى القرن الخامس فـى نهاية العصر الكلاسيكى، وقام بشرحه وتقديمه للناس. وكان لترجمة الفلسفة الإسلامية أثر كبير فى هـذا التحـول مـن الخطابة إلى البرهان، ومن الإقناع إلى الاستدلال. فقد قـدم الإسلام نموذج وحدة الوحى والعقل والطبيعـة فـى مقابـل النموذج السائد مفارقة الوحى للعقل والطبيعة وكبديل عنه.

سادت العصر الوسيط الفنون الحرة السـبعة: الثلاثـى، المنطق والنحو والبلاغة، والربـاعى: الحسـاب والهندسـة والموسيقى والفلك. ومن الثلاثى ساد المنطق علـى النحـو والبلاغة، وفى الرباعى ساد نظام العقل تحت تأثير علمـاء المسلمين. كان المنهج هو التلقين والتعليم من أجـل إعطـاء

ثقافة العصر. ثم بعد ذلك يبدأ الجدل دفاعا عن العقيدة والنقاش بين الخصوم كما هو الحال فى جدل المتكلمين.

وأضاف العصر الوسيط على المنهج الاستدلالى القديم منهج التأويل كما بدأ فى نظرية المعانى الأربعة للنص الدينى: المعنى الحرفى، والمعنى المجازى، والمعنى الأخلاقى، والمعنى الروحى. أصبح المنهج فى مواجهة موضوع وهو الكتاب المقدس بعد أن كان فى مواجهة عقيدة فى عصر الآباء أو فى مواجهة نفسه عند اليونان. ونشأ الصراع بين أنصار المعنى الحرفى من ناحية وأنصار المعانى المجازية والأخلاقية والروحية من ناحية أخرى كما هو الحال بين الأشاعرة والمعتزلة أو بين المتكلمين والفلاسفة دفاعا عن اللفظ حتى ولو أدى إلى التشبيه أو دفاعا عن المعنى حتى ولو أدى إلى التنزيه.

وفى العصور الحديثة بدأ المنهج فى الظهور بعد القطيعة المعرفية بين الماضى والحاضر، ورفض المصادر القبلية

للمعرفة، الكتـاب المقـدس، وأقـوال الآبـاء، وأرسـطو، وبطليموس. وبدأ العقل يواجه نفسه، مـا مقيـاس الصـدق؟ ويواجه الطبيعة، ما مقياس التحقق؟ وبدأ الوعى الأوروبـى يضع نفسه منهجيا على نحو ثنائى: مـنهج عقلـى ومـنهج تجريبى. الأول مستنبط من الرياضيات والثانى مستقى مـن العلوم الطبيعية. أسس الأول ديكارت، والثانى بيكون.

قام المنهج العقلى على نقطة بديهية هى الكوجيتـو "أنـا أفكر فأنا إذن موجود". ولكى يكون الفكر صحيحا عليه اتباع قواعد أربع: الأولى الوضوح والتميز فـى إدراك الأشـياء، الشىء الواضح بذاته، المتميز عن غيره. والثانية التحليـل، تحليل الأشياء لو كانت مركبة من أجل إدراك كل جزء منها على حدة بوضوح وتميز. والثالثة التركيب، تركيب الأجزاء فى كلها الأول. والرابعة المراجعة للتأكد من صحة القواعـد وحسن التطبيق وعدم الخطأ أو النسيان. ويسبق ذلك الشـك فى كل الموروث من أجل تطهير العقل من كل التلقين السابق

وتقليد القدماء.

وقام المنهج التجريبى على نقطة بديهية أخرى هـى أن الحواس مصدر للمعرفة وأن صدق الحكم فى مطابقته للواقع من خلال الحواس، وبالتالى تم استبعاد كـل مـا لا يمكـن التحقق من صدقه فى الواقع المشاهد والعالم المدرك. ويـتم ذلك بعد تطهير الذهن من أوهام الجنس وكل ما يتعلق بأوهام الإنسان من حيث هو كذلك، ومن أوهام الكهف وكل ما يتعلق بالمزاج الفردى، ومن أوهام السوق وكل ما يتعلمه الفرد من الناس دون التحقق من صدقه، ومن أوهام المسرح وهو مـا تراكم عبر المعارف التاريخيـة الطويلـة مـن الروايـات والمرويات.

ثم جاءت مرحلة ثانية فى الفكر المنهجى الغربى عندما تحول العقل إلى جدل، والتجربة إلى تحليل. فقد كان العقـل فى القرن السابع عشر صوريا رياضيا فارغا ثم تحول إلـى خطابة ومقال وتنوير للجماهير فى القرن الثامن عشر عنـد

فلاسفة التنوير. فقامت الثورة الفرنسية، ومن ثم برز العقـل الجدلى القادر على إدراك المتناقضات فى الفكر بين الملكيـة والثورة، بين الشىء ونقيضه. وتأسس المنهج الجـدلى عنـد هيجل من أجل الكشف عن المتناقضات فى الفكر والواقـع، فى العقل والتاريخ. واستطاع المنهج الجدلى فهم كل شـىء وتركيب كل تناقض. ثم تحول على يد ماركس إلـى جـدلى مادى فى المادية الجدلية رادا الروح إلى المادة بعد أن ردها هيجل إلى الروح. كما تحول على يد انجلز إلى جدل الطبيعة بعد رد العقل إلى الطبيعة.

ثم حدث رد فعل عليه فى المنهج التحليلـى مـن أجـل العودة من جديد إلى الجزء لا الكل وإلى المتناهى فى الصغر وليس المتناهى فى الكبر. فالتحليل رد فعل على التركيـب. وطبق التحليل فى المدركات الحسية فنشأت الوضعية. كمـا طبق فى اللغة فنشأت الوضعية المنطقية. ثم تحول التحليـل من مجرد منهج إلى فلسفة فى الفلسفة التحليلية. وقد راجـت

حتى أصبح العصر كله عصر التحليل، والحضارة الغربيـة كلها حضارة التحليل.

وفى المرحلة الثالثة بدأ الوعى الأوروبى يتجاوز ثنائيـة المنهجية الأولى، المنهج العقلى والمنهج التجريبى، وثنائيـة المنهجية الثانية، المنهج الجدلى والمنهج التحليلى إلى وحـدة المنهج، المنهج الظاهراتى أو المنهج الشعورى الذى يحلـل الظواهر باعتبارها تجارب حية فى الشعور. فالظاهرة معنى، يدركها الشعور إدراكا مباشرا لتحويل هذا المعنى إلى ماهية. ويتكون هذا المنهج من ثلاث خطوات. الأولى التوقف عـن الحكم على الأشياء المادية الموجودة فـى المكـان، خـارج الشعور قبل أن تتم عملية الإدراك، ووصفها بـين قوسـين، وإخراجها خارج دائرة الانتباه. والثانية بنـاء الماهيـة فـى الشعور وقلب النظرة من الخارج إلى الداخل، ومن المكـان إلى الزمان. فيتحول الخارج إلى الداخل ويصبح الشعور ذاتا وموضوعا فى نفس الوقت. قصدا متبادلا بين قالب الشـعور

ومضمون الشعور، بين العقل والتجربة. ثم تـأتى التجربـة المشتركة من أجل إعطاء اليقين لتحليل الشـعور الفـردى. فالموضوعية إنسانية وليست تجريبية، اتفاق الماهيـة بـين الذوات وتطابق التجربة مع الآخرين. والثالثة الإيضاح حتى لا تختلط الماهيات. فالظاهريات أيضا نظرية فى الوضـوح فى النهاية وليس فى البداية، بعد عملية الإيضاح.

وفى المرحلة الرابعة والأخيرة عـاد الفكـر المنهجـى الغربى إلى ثنائية العدمية من جديد فى المنهج البنيوى الـذى أراد التركيب من جديد، تركيب الظواهر فى بنيات صـورية مجرد فى الذهن أم فى الواقع ثم فى المنهج التفكيكى الـذى أراد تفكيك البنية والانتهاء إلى لا شـىء. واتجـه المـنهج البنيوى إلى اللغة والأساطير والفكر البدائى كما وضح ذلـك فى الأنثروبولوجيا. ثم تحول إلى علم النفس والتحليل النفسى، وتاريخ العيـادات النفسـية والجنـون ودراسـة المرضـى والمهمشين والخارجين على القانون.

ثم حدث رد الفعل الأخير على البنيوية في المنهج التفكيكى الذى يريد إنهاء العقل وآلة العقل والانتهاء إلى لا شىء. فالفكر كتابة، والكلام صوت، والمعنى حرف، والأشياء كلمات، والوجود عدم. انتهى التركيب والنظام والنسق إلى غير رجعة، ولم يعد يبقى إلا التحليل والفوضى والعدمية. ينخر التفكيك فى كل شىء حتى لا يبقى ما يفككه فيفك ذاته، وينتهى العالم كما بدأ أول مرة دون بعث أو حساب.

٣- المنهج عند المسلمين.

استعمل المسلمون كلمة طريق ، وغالبا في صيغة الجمع "طرق" للدلالة على المنهج والمناهج في "طرق النظر"، بالرغم من استعمال ابن رشد للفظ "مناهج" وعلى بن أبى طالب لفظ "منهج" والقرآن الكريم لفظ "منهاج".

ظهر المنهج عند المتكلمين فى نظرية العلم، المقدمة

الأولى فى علم الكلام، إجابة على سؤال كيف أعلم؟ وتستبعد الشك والظن والوهم والجهل والتقليد، وتستبقى العلم كمطابقة مع المعلوم. والعلم بديهى ضـروري أو اسـتدلال نظـري. والطريق إليه النظر، فالنظر الصحيح يفيد العلـم. والنظـر واجب بالسمع والعقل. بل هو أول الواجبات. وطرق النظر: التعريف، والاستدلال، والقياس، وقياس الغائب على الشـاهد أو التمثيل. والمقدمات قد تكون قطعية أو ظنية. والأدلة نقلية أو عقلية. والدليل النقلى وحده ظنى لأنه يعتمد علـى اللغـة وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمحكـم والمتشـابه، والظاهر والمؤول، والمجمل والمبين. وقد ظهر هذا المـنهج بوضوح فى مشكلة العقل والنقل بين المعتزلة والأشـاعرة، العقل أساس النقل عند المعتزلة لذلك وجب التأويل فى حالـة التعارض حفاظا على التنزيه، والنقل أسـاس العقـل عنـد الأشاعرة ولو أدى ذلك إلى التشبيه. وفى كلتا الحالتين المنهج الكلامى منهج دفاعى، يعقل الإيمان ولا يتساءل عنـه. كـل

فرقة تجادل فى فهمها وتأويلها للعقائد دفاعـا عـن نفسـها وهجوما على الفرق الأخرى. فتحول الجدل إلـى مقارعـة للخصوم من أجل الانتصار عليهم وإثبات الفرقة الناجية فـى مقابل الفرق الضالة. لذلك ذم الفقهـاء الكـلام والمتكلمـين، وأدانوا الجدل والمجادلين اعتمادا على نقد القـرآن للجـدل ﴿**وكان الإنسان أكثر شىء جدلا**﴾.

ثم حول الفلاسفة الجدل إلى برهان. واستعملوا المنطـق طريقا إلى اليقين. وأصبحت المقـولات والعبـارة والقيـاس مقدمات إلى البرهان. فإذا ما نقص البرهان ظهـر الجـدل والسفسطة والخطابة والشعر. وقد أحكـم الفلاسـفة المـنهج العقلى البرهانى وعرف ابن رشد الفلسفة بأنها النظـر فـى الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهـان. ولـم تعـد الفلسفة بحاجة إلى تبرير الدين كما كان الحال فى علم الكلام لأن الفلسفة والدين حقيقة واحدة وغاية واحـدة وإن اختلـف الطريق، الفلسفة عن طريق العقل، والدين عن طريق الوحى

كما بين الكندى. وفى حالة التعارض فإن التأويل يدرأ هـذا التعارض. فلقد تم التعبير عن الوحى مجازا من أجل مخاطبة أكبر عدد ممكن من الناس بصرف النظـر عـن مسـتوى تعليمهم. أما الخاصة فهم القادرون وحدهم علـى البرهـان. وأصبح العقل مركز كل شىء، الله العقل الفعال، والإنسـان العقل المنفعل أو العقل بالقوة أو العقـل بالملكـة، أو العقـل المستفاد حتى يصير عقلا بالفعل. والإنسان حيـوان نـاطق، وأهم قوة فى النفس القوة الناطقة.

ثم حدث رد فعل على هذه العقلانية الشاملة، الجدلية عند المتكلمين والبرهانية عند الفلاسفة فى مـنهج الـذوق عنـد الصوفية، الذوق فى مقابل النظر، والإشـراق فـى مقابـل الاستدلال، والقلب فى مواجهة العقل، والبصيرة فى مواجهة البصر. فالمعرفة على مستويات. المعرفة الحسية من خـلال الحواس وتعطى ظاهر الموجودات. ثم المعرفة العقلية مـن خلال العقل وتعطى صورة الموجودات، والمعرفة الكشـفية

من خلال القلب وتعطى حقيقة الموجودات. الأولى علم اليقين، والثانية حق اليقين، والثالثة عين اليقين. وهو منهج عملى قبل أن يكون نظريا. يقوم أولا على الرياضيات والمجاهدات قبل أن يكشف الله الحجاب. يبدأ بالطريقة كى يصل إلى الحقيقة. والناس على مراتب فى العلم، العامة ولهم المحسوسات، والخاصة ولهم المعقولات، وخاصة الخاصة ولهم الهوامع والطوالع واللوامع. ويتكون الطريق من الأحوال والمقامات. فالأحوال تحصل من عين الجود، والمقامات ببذل المجهود. الأحوال علامات على الطريق تنبئ السالك بعبور المرحلة. وهى علامات مزدوجة بين السلب والإيجاب مثل: الخوف والرجاء، الهيبة والانس، السكر والصحو، الفقد والوجد. السلب عندما يعبر إلى المرحلة التالية، والإيجاب بعد أن يتعود عليها. والمقامات مثل التوبة، الشكر، الفقر، الزهد، الرضا، الصبر، التوكل، الورع، الفناء. المنهج الصوفى إذن منهج صاعد، طريق إلى

الله، إسقاط الأوصاف الدنية والتحلى بالأخلاق الإلهية. فـلا يرى الصوفى إلا بعين الله مثل وحدة الشهود ثم يصبح صور الله والعالم شيئا واحدا كما هو الحال فى وحدة الوجود.

ثم جاء رد فعل على هذا كله فى المنهج الأصولى فـى علم أصول الفقه الذى يرفض أن يجعل المنهج مجرد جدل أو نظر بل هو منهج عملى لتحقيق الشرع. وليس العمـل هـو الطريق الصوفى، فهـو طريـق فـردى ذاتـى، محفـوف بالمخاطر، يعنى بالتأويل، ويترك التنزيل، يصعد بالإنسـان إلى الله دون أن ينزل بالشرع إلى العـالم. ويقـوم المـنهج الأصولى على وضع منطق للأفعال يسمى الأحكام التكليفيـة وجعلوها خمسا. الفرض أو الواجب وهو الضرورى إيجابا، وعكسه المحرم أو المحظور وهو الضـرورى سـلبا. ثـم المندوب وهو الاختيارى إيجابـا وعكسـه المكـروه وهـو الاختيارى سلبا. وما بين الإيجاب الضرورى والاختيـارى، والسلب الضرورى والاختيارى هناك الحـلال أو المبـاح،

الطبيعى الذى تكمن الشرعية فى وجوده، البـراءة الأصـلية والفطرة الأولى. هذه الأحكام التكليفية الخمسـة مـن جهـة الفاعل تقوم على أحكام وضعية خمسة أخرى من جهة ميدان الفعل. فكل فعل له سبب، وشرط، ومانع، ويؤتى عزيمـة أو رخصة، ويكون صحيحا أو باطلا. السـبب مثـل الصـلاة للتقوى، والشرط مثل الوضـوء، والمـانع مثـل الحـيض، والعزيمة وقوفا والرخصة قاعدا أو مستلقيا، والصحة عـدد الركعات والبطلان الزيادة عليها أو النقصان منها. فالفعل حر لـه عدة مستويات من الوجوب ويتحقق فى ميدان متشـابك وفى عالم ضرورى.

ويقوم منطق الفعل من أجل تحقيق المقاصـد، مقاصـد الشارع ومقاصد المكلف. ومقاصد الشـارع أربـع: وضـع الشريعة ابتداء تعبيرا عن المصالح العامة فالمصلحة أسـاس التشريع، ثم وضع الشريعة للامتثال أى للاقتناع الحـر، ثـم وضع الشريعة للإفهام أى لفهمها دون إجبار وأخيرا وضـع

الشريعة للتكليف أى للتحقيق كنظام طبيعى مثالى للعالم.

ومن أجل الحصول على هذه الثمرة يطبق منطق اللغـة المزدوج على مصادر الشرع الأربعـة: الكتـاب، والسـنة، والإجماع، والقيـاس مثـل: الظـاهر والمـؤول، المحكـم والمتشابه، المجمل والمبين، المطلق والمقيد، العام والخاص، الأمر والنهى لبيان أبعاد النص المختلفة كصـورة فنيـة أو كتعدد فى المواقف أو كتوضيح لمعنى أو كتطبيق على حالة خاصة فردا أو جماعة أو توجيها لفعل إيجـابى أو سـلبى. ويؤخذ فى الاعتبار أيضا السياق، لحن الخطـاب، وفحـوى الخطاب، والمسكوت عنه، ما لم يصـرح بـه الشـرع إلا بالإشارة.

أما مصادر الشرع فالكتاب الذى أعطى الوحى فيه، فى المكان بدليل أسباب النزول، وفى الزمـان بـدليل الناسـخ والمنسوخ، والسنة أول تطبيق للوحى فى التـاريخ كتجربـة نموذجية، والإجمـاع الـوعى الجمـاعى فـى الاسـتدلال

والمشورة، وأخيرا الاجتهاد الوعى الفردى لإعمـال النظـر وإبداء الرأى القائم على تحليل العلل، وتعديـة الحكـم مـن الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة.

هذا أيضا منهج كلى شامل يجمع بين النظر والعمل، بين المنطق والسلوك، بين العقـل والتجربـة، بـين الاسـتنباط والاستقراء، بين الاستدلال الفردى والاستدلال الجماعى، بين المعرفة المباشرة عن طريق الحـس والعقـل والوجـدان، والمعرفة التاريخية عن طريق الرواية وهو المنهج الذى أبقى على المسلمين فى التاريخ وحفظ لهم إبـداعهم واسـتقلالهم الحضارى.

٤- خاتمة: التنظير المباشر للواقع.

والآن وبعد استعراض المـنهج فـى الغـرب وعنـد المسلمين، ما موقفنا من هذه الازدواجية المنهجيـة بعـد أن سادت مناهج الغرب المتعددة ونقلنا فـى ثقافتنـا صـراعها

التاريخى والعلمى حتى توارى فكرنا المنهجى القديم تحت دعوى الفكر الدينى أو الفكر القديم فى مقابل الفكر العلمى أو الفكر الحديث؟ ما العمل أمام هذه التجزئة المنهجية الوافدة من الغرب والإجحاف بالموروث تكرارا للأفكار الشائعة أو استسهالا للتقليد؟

مما لا شك فيه أننا منذ مائتى عام، ومنذ فجر النهضة العربية الحديثة نصارع التقليد وندعو إلى إعمال العقل سواء فى تيار الإصلاح الدينى أو فى الفكر السياسى الليبرالى أو فى التيار العلمى العلمانى. وقد أصبح العقل والعقلانية والتنوير إحدى مطالب العصر. وإذا كنا مازلنا نعانى من سيادة اللامعقول وغياب الترشيد والتخطيط فإن التنظير المباشر للواقع اعتمادا على المنهج العقلى كحاجة من حاجات العصر بصرف النظر عن نشأته فى وعينا المعاصر من الوافد أو الموروث ضرورة ملحة نظرا لغياب التخطيط الكلى فى الحياة الخاصة والعامة. وكثيرا ما حكم المفكرون

العرب المعاصرون على حياتنا الفكرية والثقافيـة بالخطابـة الإنشائية والشعرية والصوفية والكلاميـة والانفعاليـة مـع التركيز خاصة على الخطاب السياسى والخطاب الإعلامـى. وهنا تبدو الحاجة إلى المنهج العقلى الواضح الخطوات مـن أجل المساهمة فى الانتقال من مرحلة الخطابة إلـى مرحلـة التفكير، ومن بلاغة الإنشاء إلى منطق الفكر.

ولما كان العقل مجرد أداة فإن موضوع التفكيـر هـو الواقع والتحديات العصرية من احتلال وتخلف وتجزئة وقهر وتبعية وسلبية وضياع. ولا يمكن معرفة هذا الواقع معرفـة انطباعية كما يفعل الروائى أو الشاعر، معرفة كيفية خالصة لا يختلف عليها المبدع والمتلقى. المعرفة الإحصائية الكميـة ضرورية لمعرفة مكونات الواقع والبنية الاجتماعيـة. فلغـة الإحصاء خير دليل على صـدق الفكـر: آثـار الاحـتلال ومظاهر الكمية فى فلسطين ولبنان، مدى التجزئـة وعمقهـا ومظاهرها وأسبابها، ألوان القهر وأنواع القـوانين المقيـدة

للحريات وكيفية صدورها، مدى التبعية فى الغذاء والسلاح والتعليم، ومقدار السلبية فى المشاركة فى الحياة العامة بمؤشرات دقيقة خاضعة للقياس. لم يعد الفكر خطابة بل هو حكم كمى من أجل تغيير الواقع وإعادة التفاعل بين مكوناته وتوجيه مساره. هكذا فعل الأصولى القديم فى مناهج البحث عن العلة مثل السير والتقسيم، إحصاء العلل إحصاء كاملا ثم تحييدها إلا واحدة تخضع للتجربة لمعرفة هل هى العلة الفاعلة أو المؤثرة أم الملائمة أو المناسبة. ومن هنا لا يستبعد التنظير المباشر للواقع المنهج التجريبى الإحصائى الاستقرائى الذى يستطيع إعطاء صورة للواقع الذى يتم التعبير عنه بالقول والتنظير له بالفكر.

كما يتضمن التنظير المباشر للواقع بالإضافة إلى مناهج العقل والاستدلال من ناحية ومناهج الحس والتجربة من ناحية أخرى مناهج الإدراك المباشر، وتحليل التجارب الحية الفردية والاجتماعية، الإحساس بالناس والتاريخ، بالأزمة

والعصر، بالماضى والحاضر، وحمل هموم المستقبل للعالم والمواطن. فالعلم قضية، والبحث التزام، والمعرفة تحقق.

إن التحدى الآن ليس هو الأزمة بل المدخل إليها، ليس القضية بل طريقة التعامل معها ومعالجتها. فالأزمة فى المنهج قبل أن تكون فى الموضوع. فالموضوع واحد منذ مائتى عام، لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم كما سأل شكيب أرسلان، أسباب التخلف وشروط النهضة كما عرض مالك بن نبى. والأزمة فى كيفية المقاربة، التشخيص والحل، الوصف والمخرج، الإدراك والتغيير. لذلك كانت معظم الاكتشافات الفكرية والعلمية ونقاط التحول فى تاريخ الحضارات اكتشافات المنهج وتحولات المنهج. وقديما قال عمر بن الخطاب أن نصف الإجابة فى طريقة وضع السؤال.

إشكاليـــة التأويـــل
تحليل فينومينولوجى

١- كيف يعرض المفكر العربى المعاصر لإشكالية التأويل؟

إذا ما أراد المفكر العربى اليوم تنـاول أى موضـوع فإنه يواجه بأنه "عربى بين ثقافتين"، الموروث والوافد، مـا يأتى من حضارته وما يأتى من حضارة الآخرين. فى حـين أن الباحث الأوروبى لا يعيش هذه الأزمة، تعـدد الثقافـات والمصادر العملية، لأن الغرب هو المصدر الوحيد للعلم. لا تتنازعه ثقافتان. ولا يدين الغربى بالولاء إلا لثقافة واحـدة. ولا ينشأ فى وعيه تعارض بين الموروث والوافـد بعـد أن

(*) الفلسفة والعصر، لجنة الفلسفة، المجلس الأعلى للثقافـة، العـدد الثالـث ٢٠٠٤.

قطع مع الموروث اليونانى الرومانى واليهودى المسيحى منذ عصر النهضة وآثر أن يبدأ بالعقل فـى مواجهـة الطبيعـة لاكتشاف قوانينها منذ كبلر وجاليليو ونيـوتن، وفـى قلـب المجتمع لوضع العقد الاجتماعى بين الحاكم والمحكوم والذى يفسر نشأة السلطة فى المجتمع.

أما العربى فإنه مازال يحمل على عاتقه همـين، هـم الموروث القديم، المصدر الأول للعلم الممتد عبر أربعة عشر قرنا والذى مازال حيا فى قلـوب النـاس فـى الـوعى أو اللاوعى الفردى والجمعى، وهم الوافد الحـديث الـذى بـدأ يتراكم على هامش الشعور عند النخبة والجماهير على حـد سواء منذ قرنين من الزمان. فإن لم يعى هذه الازدواجية فى الثقافة والمعرفة وآثر أن يشطر بينهما، لصالح الأول كـان سلفيا "أزهريا" أو لصالح الثانى أصبح علمانيا "أفنـديا". وإن آثر الجمع بينهما فكيف؟ المـوروث مـرة، والوافـد مـرة متجاورين فى زمن واحد أم تحقيق وحدة عضـوية بينهمـا

لصالح الموضوع نفسه وهو الهدف، والثقافتان مدخلان لـه ومصدران معرفيان لإنارته؟ وهذه هى الجبهة الثالثة، القاعدة التى يرتكز عليها ضلعا المثلث، الموروث والوافد، والقـادرة على التحول من النص إلى الواقع، ومن المعلومات إلى العلم ومن النقل إلى الإبداع. هى القدرة على التنظيـر المباشـر للواقع واستعمال الثقافتين، الموروث والوافد لإبداع وصـف جديد للموضوع، يتحد فيه كلاهما فى التفلسف الجديد القـائم على الاتحاد بالموضوع ورؤيته رؤية مباشرة.

ويحتار الباحث أى موروث يختار؟ إذ يتعدد الموروث بين التأويل العقلى عند المعتزلة وابن سينا وابن رشد. فقـد أول المعتزلة آيات التشبيه دفاعا عن التنزيه، وآيات القـدرة إثباتا للحرية الإنسانية، وآيات الإرادة حرصا علـى قـانون الاستحقاق فالعقل أساس النقل.

وأول ابن سينا المعوذتين، والحروف الهجائيـة فـى أوائل السور إثباتا لحق العقل فى الفهم وتجاوزا للحرفية التى

قد توقع فى التشبيه أو فى السحر إلى ما يرتضيه الفيلسـوف والعاقل.

ووضع ابن رشد قانونا للتأويـل حتـى يبعـده عـن الشطحات والنسبيات والأهواء وتقلب الأمزجة[1].

ومارس الصوفية التأويل بامتياز، إرجاع الشىء إلـى أصله طبقا للمعنى الاشتقاقى للفظ. والأصل إما فى أعمـاق التجربة الإنسانية أى فى الشعور "عن قلبى عن ربى أنه قال" كما يروى ابن عربى، أم فى الطبيعة الخارجية فى الوجود أم فى الملأ الأعلى، عالم المثل وصوره الفنية المختلفة كـاللوح المحفوظ أو التصورات الدينية كالذهن الإلهى.

ومارسه أيضا علماء أصول الفقه حفاظا على المصالح العامة. ووضعوا له القواعد فيما يسمى بعلم القواعد الفقهية، قواعد عامة تحفظ التأويل من الوقوع فى المصالح الشخصية مثل "عدم جواز تكليف ما لا يطـاق"، "الضـرورات تبـيح

---

(١) انظر الملحق الأول: قانون التأويل عند ابن رشد.

المحظورات"، "لا ضرر ولا ضرار"، "درء المفاسد مقدم على جلب المصالح"، "الأمور بمقاصدها"، "الأعمال بالنيات"، وهو أيضا علم "الأشباه والنظائر".

وقد يعتمد الباحث على الوافد الغربى القديم اليونانى الرومانى أو الوسيط الكنسى المدرسى أو الحديث والمعاصر حتى انه قد استأثر بالموضوع، وحوله إلى أحد علومه "الهرمنيطيقا"، ونظّره أكثر مما مارسه عمليا فى حين أن الموروث مارسه عمليا أكثر مما نظّره. فظن الناس أن الهرمنيطيقا علم غربى له أصوله اليونانية فى "بيرى هرمنياس" أى مبحث العبارة، الكتاب الثانى من منطق أرسطو.

مارسه فيلون اليهودى فى الإسكندرية وأوغسطين فى روما. وظهرت نظرية "المعانى الأربعة" للكتاب مسيطرة على التأويل فى العصر الوسيط المسيحى، المعنى الحرفى فى مقابل المعنى الروحى، أى الظاهر والباطن، الحقيقة

والمجاز بلغة الموروث، ويشمل المعنى الأخلاقى والمعنـى الصاعد Anagogique والمعنى المجازى.

وازدهر العلم فى العصر الحديث بعد اكتشاف الذاتية. مارسه اسبينوزا وكانط فى تفسير الكتاب المقدس. خرج عند اسبينوزا من النقد التاريخى، وعند كانط من النقد العقلـى[(١)]. وأسسه شليرماخر نظريا بأن أنزله من السماء إلـى الأرض، من "الهرمنطيقا المقدسة" إلى "الهرمنطيقا الإنسـانية"، مـن اكتشاف المعنى الإلهى إلى اكتشاف المعنى الإنسانى. وحوله الرومانسيون إلى أداة لنسج الأسطورة، وإطلاق العنان للخيال بلا حدود.

وفى الفلسفة المعاصرة ازدهر التأويل بعـد اكتشـاف النص حتى أنه أصبح علما "علم النص"[(٢)]. نظّره دلتاى فـى

---

(١) انظر الملحق الثالث: التأويل عند كانط.

(٢) انظر دراستنا: قراءة النص، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، ص٥٣٩-٥٥٠.

أول دراسة معاصرة "محاولة فى التأويـل". وبعـد تأسـيس الفينومينولوجيا فى أوائل القرن ازدهر علـم التأويـل لـدى "مدرسة الأشكال الأدبية" عند بولتمان وديبليوس فى أواخـر العشرينات من القرن الماضى(١). وأصبح جزءا من تحليـل الوجود الإنسانى عند هيدجر، ثم تطبيقه فى التجربة الجمالية عند جادمر، وفى "الأشكال الرمزية" للمعرفة عند كاسـيرر، وفى "الأساطير الدينية" عند بول ريكير.

فهل يحتاج المفكر إلى هذين "العكـازين"، المـوروث والوافد حتى يساهم فى التأويل أم أنه يستطيع أن يستقل بنفسه ويتعامل مع موضوعه تعاملا مباشرا، ويقوم بفعل التفلسـف والاقتراب منه وعيشه ويحلله باعتباره قصدا فى الشـعور، ويعود إلى "أصل" التأويل فى الشعور مـادام التأويـل هـو الرجوع إلى الأصل "الأول"، ويعيد توظيف الموروث والوافد باعتبارهما رؤى فى الموضوع؟

---

(١) انظر دراستنا: "مدرسة الأشكال الأدبية"، الساق ص٤٨٧-٥٢٢.

٢- ماذا يعنى التأويل؟

التأويل اشتقاقا من فعل "أول" أى الرجوع إلى المصدر الأول، العودة من الفروع إلى الجذور، ومـن الأوراق إلـى الجذوع. وبلغة التأويل، الذهاب من الظاهر إلى الباطن، ومن الخارج إلى الداخل، ومن المكان إلى الزمان، ومن الحـرف إلى الروح، ومن اللفظ إلى المعنى، ومن الحقيقة إلى المجاز، ومن القضية الحملية إلى الصورة الفنية.

والسؤال هو: أين الأصل، فى الذهن أم فى الواقـع أم فى الشعور؟ هل هو بتعبير القدماء فى عالم الأذهان أو فـى عالم الأعيان أو فى النفس؟ وبتعبير المحدثين، هل هو فـى العقل أم فى العالم أم فى التجربة الإنسانية؟

والتأويل عادة ما يكون لنص. والـنص اشـتقاقا هـو خروج وبروز وظهور كما ينص البعير أو الناقة أى إظهـار رقبتها وبروز رأسها. فالنص بهذا المعنى تعبير عن شـىء، وإظهار لحقيقة، وبروز لمعنى. النص. مـدلول لـه دلالـة،

علامة لها معنى.

ولما كان المدلول فى الطبيعة فإن التأويل قد يتجـاوز النص باعتباره علامة إلى جميع أنواع العلامات الاجتماعية والطبيعية. فالسواد علامة الحداد، والبياض علامة الإيمـان. والإشارة الخضراء للعبور، والحمراء للتوقف. وفى الطبيعة آيات أى علامات دالة. والآية نص وعلامة فى آن واحد.

وفى كل شىء له آية ∴ تدل على أنه الواحـد

وهنـاك فـرق بـين التفسـير والتأويـل. فالتفسـير Exegesis هو مجرد إخراج النص من حيز العبـارة إلـى حيز اللغة والإعراب، تفسير النص إلى الخارج كمـا يعنـى ذلك حرفا Ex. فى حين أن التأويل هو إدخال الـنص إلـى الداخل إلى أعماق النفس كما يقتضى بذلك حرفا In. التفسير موضوع علم التفسير وعلم أصول الفقه عن طريـق اللغـة العربية وأسباب النزول، وكلاهما فى العالم الخارجى. فـى حين أن التأويل فى علم أصول الدين عند المعتزلة، وعلـوم

الحكمة، عند الفلاسفة وعلوم التأويل عند الصوفية. التفسـير أقرب إلى التنزيل، النزول من النص إلى العالم فى حـين أن التأويل صعود من العالم إلى النص. التفسير لأهل الظـاهر، المؤرخون والفقهاء والنحاة، والتأويل لأهل الباطن، الصوفية.

والنص متعدد الأنواع. فهناك الـنص الـدينى الـذى يتضمن معرفة بالصورة الفنية أو بالتشبيه، قياس الغائب على الشاهد على مستوى التصورات، ومعرفة بالأمر على مستوى الفعل والتحقيق. الأول عقيدة، والثانى شريعة. الجهل بالأول كفر، وعدم الالتزام بالأمر الثانى عصيان. الأول له جـزاء، والثانى له عقاب. والثواب والعقاب فى الدنيا والآخرة علـى حد سواء.

وهناك النص الأدبى القريب من النص الـدينى علـى مستوى الصورة والخيال. والغاية ليست المعرفة عند المتلقى بل التعبير عند الأديب أو الفنان. لا يتطلب فعلا كمـا هـو الحال فى النص الدينى بل يهدف إلى التذوق الجمالى، متعـة

الذهن فى الأدب، ومتعة الأذن فى الموسيقى، ومتعة العـين فى الفنون التشكيلية. ليس له مقياس للخطـأ والصـواب إلا الصدق فى التعبير وجمالياته. وليس له صـدق نظـرى أو عملى بل له القدرة على التأثير الجمالى فى النفس.

وهناك النص القانونى التشريعى الذى يشارك الـنص الدينى ليس فى الجانب المعرفى بل الجانب العملى الأمرى. فليس الهدف من النص القانونى المعرفة التى هى موضـوع نظرية القانون أو فلسفة القانون بل الأمر والطاعة والتنفيـذ وإلا أدى العصيان إلى العقوبة فى الدنيا دون الآخرة. يخلـو من الثواب المباشر إلا حسن المواطنة.

وهناك النص التاريخى، سـجل الأحـداث الماضـية. الهدف منه المعرفة الخالصة. هو خبر مدون، يقـوم مقـام الرواية الشفاهية التى يغلب عليها التمدد والانكمـاش طبقـا لقوانين الرواية عبر الأجيال وزيادة الخيال فيها من جيل إلى جيل. وقد يقع المؤرخ فى التدوين أيضا. فالذاكرة تخـون إذا

كان شاهد عيان. والخيال يكمل السببية فى وصف الأحداث.

وللتأويل وظيفة معرفية، تحقيق الوئام النظـرى بـين الأنا والعالم، والاتساق بين الذات العارفة وموضوع المعرفة. الذات تريد المعرفة بحواسها وذهنها، والواقع عصى عليهـا بعلاماته ودلالاته. هنا يأتى التأويل ليبنى الجسور المعرفيـة بين الذات والموضوع حتى يصبح العالم مفهومـا تسـتطيع الذات أن تعيش فيه وتتعامل معه.

التأويل هو ما يعادل نظرية "المعرفة التقليدية" ولكـن هذه المرة بتوسط النص بين الشعور والعالم. فالنص يعكـس العالم. والشعور يلتقط الصورة ويحاول فهمها مـن خـلال النص والعودة إلى العالم. الفهم بالنص يقتضى اللغة والعودة إلى العالم تتطلب التجربة المعاشة لما يعكسه النص. وهذا هو التأويل الفلسفى.

وقد يتعامل الشعور باعتباره وجدانا مع العالم مباشـرة باعتباره صورا فنية وإحساسا بالجمال. وقد يتوسـط العمـل

الفنى بين الشعور والعالم كما هو الحال فى التذوق الجمـالى والنقد الأدبى. فالطبيعة شعر كما هو الحال عنـد باشـلار. وهذا هو التأويل الجمالى.

وقد يتعامل الشعور باعتباره عقلا مع العالم مباشـرة من أجل فهمه واكتشاف قوانينه والسيطرة عليه والانتفاع به، وقد تتوسط بين العقل والطبيعة معادلة رياضـية أو قـانون علمى سابق أو تجربة معملية. الطبيعة لا تتحدث عن نفسـها بل يقرؤها العالم بعد إدراكها. بل إن المنهج التجريبى نفسـه فى حاجة إلى أسس نظرية، كما حاول لاشيلييه فـى "أسـس الاستقراء"، وكلود برنار فى "المدخل إلى الطب التجريبـى"، ومحمد باقر الصدر فى "الأسس المنطقية للاستقراء". وهـذا هو التأويل العلمى.

والسؤال هو: هل العنصر المتوسط، النص أو العمـل الفنى أو المعادلة الرياضية لها معنى ثابت فـى الـداخل لا يتغير أم أن معناه متغير بتغير العلمـاء والفنـانين والنقـاد

والفلاسفة؟ وما الضامن إذا تعددت القـراءات والتفسـيرات للعناصر المتوسطة من عدم الوقوع فـى النسـبية المطلقـة وإسقاط المعيارية وبالتالى استحالة وجود تفاهم مشترك بـين البشر وفهم متقارب حول موضوع واحد؟ هل تدخل الشعور كعنصر متوسط بين النص والعالم يقضى على موضـوعية النص وإطلاقه لصالح ذاتية الشعور أى نسبيته؟

ليس للنص معنى ثابت نظرا للتعدديـة فـى الفهـم، والمجاز فى اللغـة، والاشـتباه فـى الوجـود الإنسـانى، والمستويات فى الثقافة والسلوك، وطبقات الفهم عند النـاس. إذا ما ثبت معنى النص فإنه يوقع فى القطعية وأحادية النظرة بل والتسلط إذا ما تمثلته السـلطة السياسـية أو العلميـة أو الثقافية واعتبرته هو الصحيح وكل فهم آخر باطل فتضـيع حرية الفكر الممثلة فى القول المأثور "فيها قولان".

ليس للفظ معنى قاموسى من خلال معانى الألفاظ فـى المعاجم بل اللفظ سياق، والسياق علاقـات داخـل الـنص

وخارجه. وقد يوجد معناه فى التجربة الإنسـانية، الفرديـة والجماعية. فلا يفهم النص لغويا إلا باستعادة تجربته معاشيا. وداخل التجربة معانى وماهيـات ودلالات سـماها الفقهـاء الأصل، والاجتماعيون "الأنماط المثاليـة"، وفلاسـفة العلـم "النماذج الإرشادية"، وعلماء التحليل النفسى "الأنماط الأولية"، نوع من مثل أفلاطون داخل الشعور وليس خارجه.

٣- تأويل النص.

فإذا ما توسط النص بين الذات والموضـوع ظهـرت ضرورة تأويل النص الذى يقوم بدور المـرآة المزدوجـة، يعكس رغبات الذات اللانهائية وتصـوراتها الذهنيـة. كمـا يعكس واقع العالم ومحدداته وإمكانياته الفعلية. يقوم التأويـل بتحقيق التوافق بين الذهن والنص حتى يصبح النص مفهوما ومصدرا للمعرفة، وبين النص والواقع حتى يصـبح الواقـع تحت السيطرة كميدان للفعل. وبلغة القدماء يحقق التأويل هذه

الهوية بين العقل والنص وهذا التماهى بين النص والواقع حتى تتحقق وحدة المعرفة والسلوك وإلا وقع التعارض بين العقل والنقل أو بين النقل والمصلحة. فالعقل والوحى والطبيعة نسق واحد يكتشفه التأويل. وهو ما سماه الكرمانى علم الميزان، وما سماه إخوان الصفا التقابل بين العالم الأصغر والعالم الأكبر.

ويقوم التأويل على التعددية فى الفهم، والاشتباه فى الواقع، والتشابه فى اللغة. فلا يوجد معنى واحد للنص، ولا فهم واحد للدلالة، ولا يرجع ذلك إلى أبعاد فى اللغة أو إلى مستويات فى الواقع بل إلى أعماق الشعور ومستويات المعرفة. لذلك تم التمييز فى كل حضارة بين طبقتين معرفتين، العامة والخاصة. الأولى تدرك الظاهر بينما تغوص الثانية فى بواطن الأمور. وقد تكون القسمة ثلاثية لثلاث طبقات معرفية: العامة وخاصة العامة والخاصة. العامة وهم الناس أو الجمهور. وخاصة العامة هم المثقفون،

أصحاب المواقف والرؤى المتعددة. والخاصة وهم أهل المعرفة الباطنية. الأولى لا تأويل لهم. والثانية تأويلهم ظاهرى، فى حين أن الثالثة أصحاب التأويل الباطنى. وأحيانا تكون القسمة رباعية عن طريق تضعيف القسمة الثنائية، العامة، وخاصة العامة، والخاصة، وخاصة الخاصة. ويمكن تضعيف القسمة أكثر من ذلك طبقا لمستويات التعليم عند الناس.

وقد يكون هذا هو معنى الحديث المشهور "أنزل القرآن على سبعة أحرف". لا تعنى الأحرف هنا اللهجات أو القراءات أى الصوتيات. فالقرآن ليس فقط صوتا بل معنى. والمعنى فى النفس. إنما تعنى سبعة مستويات فى الفهم طبقا لمستويات التعليم والثقافة أى طبقا للطبقات المعرفية للبشر. وقد تكون سبعة، عامة العامة، العامة، خاصة العامة، عامة الخاصة، الخاصة، خاصة الخاصة. عامة العامة هم الدهماء، والعامة هى التى تتمتع بثقافة شعبية تقوم مقام المعرفة

النظرية. وخاصة العامة هم الذين لديهم الوعى العامى وبداهة الفطرة. وعامة الخاصة هم حملة العلم وناقلوه دون وعى به. والخاصة هم أهل العلم، وخاصة الخاصة هم الراسخون فى العلم. ومازالت السابعة قيد البحث والنظر[١].

لذلك تناولت عديد من العلوم الإنسانية ظاهرة التأويل. أولها الفلسفة بطبيعة الحال كتطور طبيعى لنظرية المعرفة بعد رد الاعتبار للنص الذى أصبح موضع نقد خاصة النصوص المقدسة بعد نشأة النقد التاريخى. وكانت نظرية المعرفة التقليدية الحسية أو العقلية قد جعلت الذات مباشرة فى مواجهة الموضوع دون عنصر وسيط وهو النص، وبعد إزاحة سلطة النص لصالح سلطة العقل. بل لقد استقلت "الهرمنيطيقا" عند شليرماخر وريتشل ودلتاى وهيدجر وجادمر وبول ريكير وأصبحت بديلا عن نظرية المعرفة التقليدية.

---

(١) انظر الملحق الثانى: التأويل الباطنى.

وتناولها علم النفس بكل فروعه، علم التحليل النفسى فى تفسير الأحلام، وعلم النفس الوصفى لوصف الظاهرة الشعورية، والفينومينولوجيا باعتبارها تطويرا له، والاستبطان، وقلب النظرة، والتحول من الخارج إلى الداخل، ومن الزمان إلى المكان، ومن التعالى إلى المحايثة.

وتعرضت لها العلوم الاجتماعية. فالنص كاشف لقوى المجتمع والصراع الاجتماعى. ليس النص نظرية مجردة بل هى لحظة تجسيد لصراع اجتماعى. فمعارك التفسير هى فى أصلها معارك اجتماعية. المجتمع شفرة، والتأويل فك لها.

كما تناولها علم المنطق خاصة منطق اللغة. فالتأويل هو منطق اللغة، للتعبير والإيصال. ومهما حاول المنطق الرمزى تجاوز اللغة إلى شفرات من أجل القضاء على الاشتباه فإنه يعود إلى تعريف الشفرة، والبحث عن أسس الرياضيات المغروزة فى النفس كما تقول المدرسة النفسية.

وللتأويل وظيفة عملية أخرى وهى التنفيذ والتحقيق

والممارسة. فالتأويل النظرى ليس هدفا فى حد ذاته ولكن يعطى معيار السلوك العملى. وهذا هو معنى اللفظ الأجنبى الحديث Interpret أى يعزف كالموسيقى. فالعزف تأويل للنوتة الموسيقية، وإخراجها من العلامة المدونة إلى الصوت الجميل بإحساس العازف وقدرته على فهم أصل اللحن قبل تدوين المؤلف له.

وبالمثل فى المجتمعات التقليدية التى يقوم فيها النص بدور الشرعية تكون وظيفة التأويل تحويل النص إلى معيار للسلوك توفيقا بين القصد الإلهى ومصالح الناس. فقد وضعت الشريعة ابتداء كما يلاحظ الشاطبى دفاعا عن المصالح العامة، وهى أداة التوافق بين النص والواقع بدلا من التضحية بالنص فى سبيل المصلحة كما هو الحال فى القوانين الوضعية أو التضحية بالمصلحة فى سبيل النص كما تفعل أحيانا بعض الاتجاهات السلفية.

لذلك تكشف معارك التأويل عن الصراع الاجتماعى

بين قوى التقدم وقوى المحافظة فى كل مجتمع. فهى ليست معارك نظرية لغوية عن "صدق" هذا التأويل أو "صحة" هذا التفسير بل هى صراع مصالح، بين مصالح الحكام ومصالح المحكومين، مصالح الأقلية أو مصالح الأغلبية.

لذلك كانت حركات الإصلاح ومعارك التقدم فى المجتمعات التراثية النصية تقوم كلها حول "حرية التفسير". تود قوى المحافظة احتكار التفسير كما فعلت الكنيسة فى العصور الوسطى. وتريد قوى التقدم حرية التفسير حتى تخرج النص من يد الحكام وتفك الارتباط بين السلطتين الدينية والسياسية كما فعل لوثر فى الإعلان عن بعض المبادئ البروتستانتية "الكتاب وحده" ضد سلطة الكنيسة، "حرية التفسير" ضد احتكارها للتفسير.

وفى الحضارة الإسلامية حاول المعتزلة عن طريق التأويل الحفاظ على "التنزيه" ضد "التجسيم" و"التشبيه". فاليد فى "يد الله فوق أيديهم" تعنى القدرة وليس اللحم والدم

والأصابع والأظافر والعروق والأعصاب. كما حاولوا الدفاع عن حق الإنسان فى كمال العقل واستقلال الإرادة.

كما دافع الفلاسفة عن التنزيـه، انتقـالا مـن الإلـه المشخص فى الذات والصفات والأفعال إلى واجب الوجـود، ومن الثيولوجيا إلى الأنطولوجيا، ومن الخلق من عدم إلـى الفيض أو القدم، ومن الحجج النقلية إلى الأدلة العقلية، ومـن السجال والجدال إلى الدليل والبرهان.

وجعل الأصوليون المصلحة أساس التشـريع. وكمـا يؤول النقل لصالح العقل فى حالة التعارض، كـذلك يـؤول النقل لصالح المصلحة فى حالة التعارض. ووضعوا قواعـد أصولية تأكيدا لهذا المبـدأ مثـل "لا ضـرر ولا ضـرار"، "الضرورات تبيح المحظورات"، "عدم جواز تكليـف مـا لا يطاق"، "العادة محكّمة".

وأخيرا فضل الصوفية العودة إلـى مصـدر الـنص الأول، وصولا إلى المرسِل بعد تلقى الرسالة، والنهـل مـن

النبع الأول وليس من المصب. فالرسالة علامة دالة. والغاية الدلالة وليست العلامة. ومن ينهل من نبع النص يفهم النص من أصله، من المعنى وليس من اللفظ، من الدلالة وليس من المدلول، مباشرة دون توسط اللغة.

مهمة التأويل هى القدرة على تحريك المستويات، والانتقال من مستوى إلى آخر، وغالبا ما يكون الانتقال من السماء إلى الأرض بلغة الشرق، ومن الإلهيات إلى الإنسانيات بلغة الغرب. فقد قام كونفوشيوس بقراءة جديدة لكتاب التغيرات، كتاب الصين المقدس، من أجل تحويل الدين الإلهى إلى دين إنسانى، وتعدد الآلهة إلى مبادئ خلقية عامة تضع قواعد للسلوك لتنظيم العلاقات الاجتماعية بين الفرد وأهله وأصدقائه ومواطنيه وموظفى الدولة والحاكم.

وفى الهند حول بوذا الدين الهندوكى من تعدد الآلهة إلى وحدانية الآلهة، ومن الشعائر والطقوس الخارجية إلى يقظة الضمير وقوة الإرادة الذاتية بالسيطرة على انفعالات

النفس.

ولدى اليونان نقد سقراط تعدد الآلهة كما هو الحال فى الأساطير اليونانية، ودعا إلى إله واحد يتجلى فى عالم الفضيلة والخير والمعرفة. فالإيمان بالله يتطلب ممارسة الفضيلة. وهو تأويل إنسانى أخلاقى للدين اليونانى القديم.

وفى عصر آباء الكنيسة أول أوغسطين الدين المسيحى تأويلا روحيا وجوديا. فأكبر دليل على صدق المسيحية ليس فى الصحة التاريخية للأناجيل ولا فى صدق العقائد المسيحية بل فى تطابقها مع التجربة الإنسانية. وهو ما أعلنه أيضا كيركجارد فى العصور الحديثة. كما أن تأويل أبيلار والرشديين اللاتين للعقائد المسيحية جعلها تتفق مع العقل والبداهة من أجل إرساء قواعد للدين العقلى قبل أن ترسى العصور الحديثة قواعد الدين الطبيعى.

بل إن العصور الحديثة كلها قراءة أخلاقية روحية ذاتية عقلية تنزيهية للمسيحية الكنسية العقائدية المدرسية،

اقترابا من تصورات المعتزلة والفلاسفة المسلمين فى نظرية الذات والصفات والأفعال أو فى نظرية واجب الوجود. لقد استطاعت العصور الحديثة تحويل المسيحية من الخارج إلى الداخل، ومن العقائد إلى الأخلاق، ومن الشعائر إلى الفضائل، ومن الأسرار إلى بداهات العقول عن طريق التأويل.

إن التأويل هو القاسم المشترك بين الحضارات، لا تكاد تخلو أى حضارة منه، هو عصب الحضارة، وعمودها الفقرى. تتجمع فيه نظرية المعرفة وأساليب الحراك الاجتماعى. لا تقطع مع الماضى كما هو الحال فى الاتجاهات العقلية الجذرية والحداثية وما بعد الحداثية بل تتواصل معه وتعيد قراءته، تطويرا للماضى وتأصيلا للحاضر، وتحقيقا للتغير من خلال التواصل. تتوحد فيه المناهج اللغوية والتحليلية والظاهراتية (الفينومينولوجية) حتى أصبح علم الهرمنيطيقا هو أهم ما يميز الفلسفات المعاصرة.

بل إن اللسانيات وعلومها مثـل السـميوطيقا والسـمانطيقا والأسلوبية، كلها تدخل ضمن علوم التأويل. ونظرا لمركزية النص فى الفكر الغربى المعاصر، وفى التـراث الإسـلامى برزت علوم التأويل وكأنها هى العلوم بالأصالة. واقتربـت الفلسفة من الأدب فى علم النص، قراءة النص، تأويل النص، رواية النص، لذة النص، التناص ...الخ.

أعاد التأويل إلى الفلسفة الغربية حيويتها وقدرتها على التأمل والتساؤل والتفلسف من جديد منذ "التأملات فى الفلسفة الأولى" ليكارت و"الآلة الجديدة" لبيكون. لـم يقـدم مـذاهب فلسفية مغلقة، ولا أنساق فلسفية تفسر كل شىء. بل أعطـى منهجا للتفكير والبحث، يغوص فى أعماق الـنص فيكتشـف أعماق النفس، ويبصر آفاق العالم. كما أعـاد إلـى الفكـر العربى الإسلامى حيويته، ودفعه إلى تأسيس نهضة عربيـة ثانية تبدأ من تأويل النص بدلا من القطيعة معه أو الإغـراق فيه وشق الثقافة إلى علمانية وإسلامية، عقلية ونصية. ويقتتل

الأخوة الأعداء فيما بينهم صراعا حول سلطة النص أو سلطة الحكم. التأويل قادر على الحوار بين الماضـى والحاضـر، وبين الفرق المتنازعة. يقوم على الاشتباه بالرغم من بحثـه عن الإحكام. لا يرفض أحدا بل يحاور كل النـاس. يعـود بالناس إلى تواضع العارف بعيدا عن غرور المعرفة.

٤- تأويل الذات.

وقد يكون التأويل فهما ذاتيا لمعرفة النفس قبل معرفـة الآخر موضوعا أو ذاتا، ﴿**وفى أنفسكم أفلا تبصرون**﴾. لذلك كان مطمح الفلاسفة دائما. فتحقيق الوئام المعرفى مع النفس يسبق تحقيقه مع الآخر.

كانت الأحلام والسير الذاتية والاعترافـات وأحاديـث النفس (المونولوجات) بل والصمت مادة خصبة للتأويل. ففى الحلم يعبر الإنسان عن مكمونات النفس عندما يغيب الرقيب الذاتى والاجتماعى فى حالة النوم ويستيقظ عالم اللاشـعور. وظهر فى كل حضارة تفسير الأحلام منذ شيشـرون وابـن

سيرين حتى فرويد.

وفى "الاعترافات" لأوغسطين استرجاع بالذاكرة للسيرة الذاتية منذ أشكال الوعى الأول بالنفس وبالعالم حتى لحظة القص. تكشف عن معانى التجارب الإنسانية ودلالات مسار الحياة. لذلك حرص عديد من الفلاسفة على كتابة سيرهم الذاتية كنوع من تفسير أعمالهم فى الشعور مثل السير الذاتية للغزالى، والكاردينال نيومان، وياسبرز، وجابريل مارسل، ورسل، وعبد الرحمن بدوى أخيرا. وقبله عثمان أمين.

والتأملات نوع من السيرة الذاتية رأسيا وليس أفقيا فى الحديث مع الله أكثر من الحديث مع النفس أو مع العالم. ومنها "الإيمان باحثا عن العقل" لإنسيلم، و"التأملات فى الفلسفة الأولى" لديكارت.

ويقوم تحليل النفس على القدرة على الاستبطان، وقلب النظرة من الخارج إلى الداخل، والتعبير عن مضمون

الشعور. و المنهج الفينومينولوجى قادر على ذلك بعد أن بدأه دلتاى وبرنتانو باعتباره منهجا وصفيا للتجارب الحية قبل أن يصيغه هوسرل منهجا محكما، ويطبقه شـيلر فـى وصـف الظواهر الخلقية والاجتماعية. ومعظم فلاسفة الوجود، فـى الجسم عند ميرلوبونتى، وفى الوجود الإنسانى عند جابريـل مارسل وهيدجر وياسبرز، وفى التجربة الجمالية عند جادمر، وفى التجارب الدينية عند بول ريكير.

الذات أيضا نص ولغة ومنطق وتركيب، هـى نـص لأنها مقروءة، ولغة لأن لها أشكالها فى التعبير، ومنطق لأن لها تداعياتها الخاصة، وتركيـب لأنهـا المكـون الرئيسـى للشخصية الإنسانية. بل إن قراءة النص بالمعنى الدقيق تعتمد على قراءة الذات باعتبار الذات مرآة كاشـفة للـنص فـى عمليات الفهم والقراءة والتأويل.

تأويل الذات سابق على تأويـل الموضـوع نصـا أو علامة أو حدثا. وإذا كان"التأويل" اشتقاقا يعنى الرجوع إلـى

الأول، فإن الأول هنا ليس فى تجربة المفارقـة أو التعـالى، الأول فى اللوح المحفوظ أو العلم الإلهى كما يقول الصـوفية بل فى الذات. ومعرفة الذات سابقة على معرفة الغير. ومـن لا يعرف ذاته لا يستطيع أن يفهم الغير. لـذلك بـدأ إقبـال بالذاتية كما بدأت بها الفلسفة الترنسندنتالية فى الغرب عنـد ديكارت وكانط.

وفى الذات يتم انكشاف الآخر فى القصـدية. فالـذات ليست فقط وجودا فى العالم بل العالم أيضا وجود فى الذات. وبعد فهم الذات صورة ومضمونا، عقلا ومعقولا بلغة القدماء يمكن استئناف التأويل مع العالم الخارجى، عالم الآخرين أو عالم الأشياء.

٥- تأويل العلاقات بين الذوات.

ولما كانت الذات وجودا من أجـل الآخـرين أصـبح التأويل ليس فقط فهما للذات بل أيضا فهما للعلاقـات بـين

الذات، علاقات المحبة والصداقة، والزمالة والجيرة من ناحية أو علاقة الكراهية والعداوة، والمنافسة والوقيعة، والحسد والحقد من ناحية أخرى. فالعلاقات الاجتماعية تدور حول معانى وعواطف وانفعالات ومصالح. وكل سلوك هو تأويل عملى بمعنى ما. لذلك كان التأويل موضوعا للعلوم السلوكية والعلوم الاجتماعية.

بل إن الجسد له لغته الخاصة فيما يعرف بلغة الجسد، حركات الإيماء والإشارة، وتحريك الأصابع والأيادى والأذرع والرأس بل والجسد كله كما هو الحال فى التمثيل الصامت والرقص الإيقاعى من أجل الإيحاء بالمعانى إلى المشاهد، ونقل التجربة الجمالية له.

ليس التأويل حرفة أو صنعة، حرفة تأويل النصوص للمفسر أو صنعة تحليل المضمون للأستاذ الجامعى، لا تخرج عن النص والكتاب، تخصص دقيق فى الجامعات. تقام حوله الرسائل وتصدر عنه الكتب بل هو شأن يتعلق بالحياة

اليومية وطريقة تعامل، إحداث أفعال وردود أفعال. التأويـل عمل يومى مع الذات ومع الغير، مع النفس ومع الآخـرين. هو أسلوب تعامل ومنهج حوار. يتنفس الناس التأويـل كـل يوم، ويذهبون إلى ما وراء الألفاظ. فقد تعنى "نعم" "لا"، وقد تعنى "لا" "نعم". وسكوت البنت دليل على رضاها.

لقد جعل هوسرل العلاقات بين الذوات مجرد تجربـة معرفية مشتركة، نوعا جديدا من الموضوعية تعنى تطـابق تجربة الفرد مع الفرد الآخر فـى تحليـل مشـترك لعـالم الماهيات وليس تطابق الفكر مع الواقع المادى كما هو الحال فى التطابق التقليدى فى العلوم الطبيعية.

لذلك كان التأويل موضوعا للعلوم الاجتماعية، وكانت الظاهرة الاجتماعية تكوينـا ذهنيـا Mental construct. الواقع بنية اجتماعية، والبنية الاجتماعيـة تكـوين ذهنـى. والسلوك الاجتماعى تعبير عن هذا التكوين الذهنى.

التأويل إذن له طابع عملى، الخروج من الفهـم إلـى

الفعل. وهو معنى العزف فى الموسيقى، فالعازف هو المؤول للنوتة الموسيقية Interprete. والرسول عندما كان يتهجـد ليلا كان "يتأول القرآن" أى يحوله من نص مدون أو مقروء إلى حركة وفعل وسلوك.

الصراعات الاجتماعية كلها صراعات تأويلات وليس مجـرد اخـتلاف رؤى أو صـراع مصـالح. والعلاقـات الاجتماعية كلها تحققات لمفاهيم وتصـورات. وكمـا يولـد الإنسان فنانا وشاعرا ثم يتحول الفن إلى دين فإنه يولد أيضا مؤولا عندما يعود الدين إلى نشأته الأولى فى الفن.

٦- تأويل الطبيعة.

ولما كانت الذات وجودا فى العالم فإن الشعور أيضـا يكون فى علاقة مع الطبيعة بتوسط الظواهر الطبيعية مباشرة أو بالعلامات التى تشير إليها. فالنص ليس فقط النص المدون فى صياغة وقول بل قد يكون العلامة المقروءة، والإشـارة

الدالة. فإشارات المرور تقوم بوظيفة اللغة فى الأمر والنهى. وبالرغم من أن عالم الطبيعة خارج الذات إلا أنه فى علاقة معها على التبادل، وهو ما سمته الفينومينولوجيا القصدية أو الإيحاء المتبادل. وقد تتعدد المعانى، وتتشعب الدلالات وفى نفس الوقت تتجه كلها إلى دلالة واحدة. فالتنوع يقود إلى الوحدة. وهو ما اعتمد عليه علماء الكلام فى إثبات وجود الله.

بل إن ظواهر الطبيعة كلها علامات لها دلالات كما هو معروف فى علم العلامات (السيميائية) أو الدلالات (السميوطيقا). الأرض والنبات والحيوان والأفلاك والإنسان بينها علامات لها دلالات. الأرض للسعى والكد والكدح والإعمار. والنبات للطعام والزينة. والحيوان أيضا للغذاء والانتقال. والأفلاك للإنارة ليلا والاهتداء بها فى السير، والإنسان مركز الكون، وكل شىء فيه مسخر له. وقد لاحظ ذلك إخوان الصفا والشعراء، وكل الاتجاهات الهرمسية، والقبالا اليهودية بل واستمر التيار فى الغرب فى بدايات

العصر الحديث عند يعقوب البوهيمى وسويدنبرج.

وبلغ التيار الذروة فى الرومانسية التى وحدت بين الروح والطبيعة كما هو الحال عند شلنج فى فلسفة الهوية، والروح والتاريخ كما هو الحال عند هيجل فى "ظاهريات الروح".

إن فلسفة العلم تأويل مؤقت للطبيعة طبقا لمعطيات العلم. تقف عند مستوى التصورات والمفاهيم. هو نوع من التأويل العقلى المحدود دون أن يتحول إلى "شاعرية العلم" باستثناء باشلار وبعض الغنوصيين الجدد.

إن التأويل هو الذى يحمى الطبيعة من التحول إلى نماذج رياضية ومعادلات حسابية ونماذج رياضية. فهذا إعمال للعقل الصورى فى الطبيعة المادية، طرف فى مواجهة طرف، وكلاهما نقيضان وقرينان، مختلفان ومتشابهان، متغايران ومتحدان، الصورة والمادة، الشكل والمضمون، الرياضيات والفيزياء كما هو الحال فى الفيزياء

المعاصرة منذ النظرية النسبية.

وهو الذى يحمى الطبيعة أيضا من التجريبية الساذجة والمباشرة فى التعامل معها. التأويل هو الذى يحول الطبيعة المادية إلى صورة فنية أو تصور فلسفى حتى يستطيع العقل أن يتعامل معها فتقل المسافة بين الذات والموضوع.

التأويل هو القادر على إدراك دلالات الطبيعة وفهم معانيها حتى يعيش الإنسان فيها فى وئام معرفى، وألفة سلوكية. لا يكون فيها غريبا، ولا تكون هى غريبة فيه. أما تسخير قوانين الطبيعة، وسيطرة الإنسان على الطبيعة طبقا لنموذج "الإنسان سيد الطبيعة" فهو قفز على التأويل واتجاه مباشر نحو المنفعة مما يدمر الطبيعة ويلوثها، ويوقع الإنسان فى الاغتراب الطبيعى الذى لا يقل أهمية عن الاغتراب الدينى.

٧- تأويل الزمان (التاريخ).

ولما كانت الذات وجودا زمانيا فـى التـاريخ وكـان الزمان متصلا بين الماضى والحاضر والمستقبل مع تـوهم الانفصال كانت مهمة التأويل تحقيق هـذا التواصـل بـين الماضى والحاضر وإعادة قراءة القديم فى مـرآة الجديـد، وتراءى الجديد فى مرآة القديم. فالظاهريات حركة مزدوجـة تقدمية – تراجعيـة Progressive - Regressive فـى آن واحد، من البداية إلى النهاية، ومن النهاية إلى البداية. التأويل هنا ضد القطيعة المعرفية التى وردت من باشلار وفوكو فى الثقافة العربية المعاصرة خاصة فى المغرب ثم أصبح تعبيرا سحريا مع "النظام المعرفـى" و"الإبسـتيمة" فـى المغـرب والمشرق.

مهمة التأويل هنا تجـاوز مسـافة الـزمن والتطـور والتاريخ، والعيش فى البنية من الزمان إلى الخلـود، ومـن التاريخ إلى الميتافيزيقا.

وتلك وظيفة قصص الأنبياء فى مسار واحد فى التاريخ، من آدم حتى محمد لرؤية البنية والاكتمال، ومن محمد إلى آدم لرؤية النشأة والتطور. فقد أول المسيح الوصايا العشر، وقدم قراءة مسيحية لليهودية. وهذا هو معنى الإكمال "ما جئت لألغى الناموس بل جئت لأكمله". وقدم محمد قراءة شاملة لتاريخ الوحى فى آخر مرحلتين كبيرتين له، اليهودية والمسيحية، الشريعة والمحبة، ﴿**وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به. ولئن صبرتم فهو خير للصابرين**﴾.

إن أحد مكتسبات الفلسفة المعاصرة بل وأحد أسباب نشأتها وازدهارها هو رؤية القديم فى فى مرآة الجديد بعد أن حاول ديكارت أن يفصل بينهما من أجل إنهاء العصر الوسيط والبداية ببداية جديدة خالصة، من العلم وليس من المعلومات، من اليقين الداخلى وليس من الصدق الإلهى. وكان عصر النهضة قبل ذلك بقرن قد جاهد فى سبيل

القطيعة لاستحالة المصالحة بين القديم والجديد، بين أرسطو وبطليموس من ناحية وبين مكتشفات العلم الحديث عند كبار وجاليليو من ناحية أخرى، وبين الحق الإلهى أو الثيوقراطية فى العصر الوسيط من ناحية والعقد الاجتماعى والدستور والبرلمان فى العصر الحديث من ناحية أخرى.

ونظرا لقوة الانقطاع بين القديم والجديد فى عصر النهضة وبداية النقد التاريخى للكتب المقدسة فى القرن السابع عشر وبلوغه الذروة فى القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين فى "مدرسة الأشكال الأدبية" بدأ العود إلى اكتشاف النص ورد الاعتبار له وإنشاء علم بأكمله خارجا من الهرمنيطيقا التقليدية وهو "علم النص" وبعض علوم اللغة المساندة مثل "علم العلامات" "السميوطيقا"، وعلم الدلالات "السيمانطيقا"، ودراسة ظواهر "التناص"، والقص.

وتتم "القراءة" داخل الحضارة نفسها وداخل المدرسة نفسها لإثبات وحدتها الثقافية مثل تأويل اسبينوزا لديكارت

فى "مبادئ فلسفة ديكارت"، وتأويل الفلاسفة بعد كانط لكانط مثل فشته وهيجل وشلنج وشوبنهور، ثم تأويل الكانطيين الجدد لكانط مثل كوهين وناتورب وكاسيرر وجادامر وماركوز، وتأويل الهيجليين الشبان لهيجل مثل شترنر وماركس وباور وشتراوس، وتأويل هيدجر لنيتشه وهوسرل وشلنج ودنز سكوت وهيلدرلين وهيجل، وتأويل فلاسفة الوجود للظاهريات عند هوسرل مثل هيدجر وياسبرز وميرلو بونتى وسارتر ومارسل وغيرهم.

وقد يكون التأويل بين ثقافتين متعاصرتين كالفرنسية والألمانية داخل الحضارة الواحدة، الحضارة الغربية مثل تأويل ميرلو بونتى لجولد شتين فى "بنية العضو الحى"، وتأويل رينوفييه فى فرنسا لكانط فى "الكانطية الجديدة"، وكروتشه فى إيطاليا لهيجل، وبوزانكيه وماكتاجارت لهيجل فى بريطانيا، وروزمينى لكانط فى إيطاليا، وكيركجارد لهيجل فى الدانمارك... الخ.

وقد يمتد التأويل كى يصبح بين حضارتين، حضـارة جديدة تؤول حضارة قديمة. فالفكر الإنسـانى جـامع بـين الحضارات وذلك مثل تأويل ناتورب لنظريـة المثـل عنـد أفلاطون، وتأويل جادمر لأفلاطون، وتأويل هيدجر لأرسطو، وتأويل مارسل لسقراط وتسمية فلسفته "السقراطية الجديـدة"، وتأويل حكماء المسلمين لفلاسفة اليونان.

إن الغاية الباطنية من التأويل هو التأكيد علـى وحـدة الذات والموضوع من خلال النص الذى يصور الموضـوع من خلال المؤلف ويفهمه الوعى من خلال القـارئ. سـواء كان الموضوع هو الله والتعالى أو الطبيعة والعالم أو الإنسان والمجتمع. التأويل هو حوار بين المؤلف والقارئ حتى لـو اختفى الموضوع وأصبح التأويل مجرد حوار بين الذوات.

أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر

١- الإبداع الفلسفى بين التجربة الذاتية والواقع الإبداعى.

أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر مسؤولية فردية وجماعية وتاريخية فى آن واحد. فالإبداع أولاً إبداع فردى حتى ولو كان المجتمع مقلداً، وكانت المرحلة التاريخية كلها حفظاً وتدويناً. الوعى الفردى له استقلاله عن الوعى الجماعى. وهو قادر على خلق ظروفه الخاصة للإبداع حتى ولو كانت الظروف العامة غير مواتية أو أن المرحلة التاريخية كلها أقرب إلى النقل منها إلى الإبداع بصرف النظر عن مصدره، القديم أو الجديد، الأنا أو الآخر، لذلك كان المبدعون سباقين على عصرهم أو كانوا معبرين عنه. وقد يتم

(*) ندوة البحث الفلسفى فى مصر، لجنة الفلسفة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٦-٢٧ فبراير ٢٠٠٠.

الإبداع فى مرحلة الإفلاس التاريخى أو فى مرحلة الزخم التاريخى.

والإبداع الفلسفى بطبيعته أكثر تعقيداً وصعوبة من الإبداع الأدبى، فى القصة والرواية والشعر. وهو الملاحظ فى مسار الإبداع منذ فجر النهضة العربية حتى الآن. فبينما ازدهرت "فنون الأدب" إلا أن "أم العلوم" ما زالت متأخرة عنها. وربما لأن الأدب وخاصة الشعر هو ثقافة العرب الأولى والأخيرة، قبل الإسلام وبعده فى مرحلة توقف الحضارة عن الإبداع عندما تمت صياغة العلوم الإسلامية فى معظمها شعراً حتى تعيها الذاكرة بعد أن تم إبداعها عقلاً فى فترة الازدهار الأولى. فغياب الإبداع الفلسفى الظاهر فى الفلسفة لا يعنى غياب الإبداع الثقافى والحضارى العام بل يعنى فقط تأخر الإبداع فى الخطاب الفلسفى المحكم كنوع أدبى.

ومن الصعب التمييز فى الإبداع بين مظاهره ومؤشراته من ناحية وأسبابه ودوافعه من ناحية أخرى. فالإبداع عملية عضوية واحدة، لا يتمايز فيها الشكل عن

المضمون، والمظهر عن الباعث، والمؤشر الخارجى عن الدافع الداخلى.

كما أنه يصعب التفرقة بين "أزمة" الإبداع الفلسفى و"شروط" الإبداع الفلسفى. فكلاهما خطاب واحد مرة بالسلب ومرة بالإيجاب فى جدل الغياب والحضور. فالأزمة نتيجة لغياب الشرط وحضور الشرط هو الطريق لتجاوز الأزمة[1].

ومن الصعب أيضاً التفرقة بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون. بين الدراسة التقريرية الوصفية عن أزمة الإبداع الفلسفى كما يشعر به الكثير فى مصر وبين الوضع المعيارى لهذه الأزمة فى حد ذاتها كموضوع مستقل. ويمكن الجمع بين المستويين فى علاقة جدلية بين الواقع والفكر، بين الوصف والمعيار.

ويصعب أيضاً التفرقة بين أوضاع أقسام الفلسفة فى مصر، مقرراتها ومناهج التدريس فيها وتكوين

---

(١) انظر دراساتنا السابقة عن الإبداع: أ- موانع الإبداع. ب- شروط الإبداع الفلسفى. جـ-تجديد اللغة شرط الإبداع. د- الشىء تصور هو أم صورة؟ هموم الفكر والوطن جـ٢ الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص١٧٩-٢١٦.

أساتذتها وبين الإبداع الفلسفى النظرى فى حد ذاته. فالأولى الأساس المادى للثانية. والثانية النتيجة الطبيعية للأولى. ويمكن أيضاً الربط بين الاثنين فى تفاعل جدلى بين الحوامل المادية للإبداع وعمليات الإبداع ونتائجه.

وأخيراً يصعب التفرقة بين التجربة الشخصية فى الإبداع الفلسفى وبين أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر، بين الذاتى والموضوعى. ولما كان الموضوع تجربة ذاتية حية، وكانت الذات واعية بالموضوع فإنه يمكن وصف أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر بتحليل التجارب الحية التى تكشف عن جانبها الذاتى والموضوعى.

٢- الشرط الأول للإبداع الفلسفى.

ويتطلب البحث الفلسفى شيئين: الأول مادة علمية يقوم الباحث بتحليلها والكشف عن مكوناتها ومعرفة الجديد منها. هنا يكون البحث الفلسفى أقرب إلى تاريخ الفلسفة منه إلى الفلسفة. وحجته "الموضوعية" و"الحياد" و"الأمانة العلمية" و"منهج البحث العلمى". فتصبح

الفلسفة فرعاً من علوم التاريخ أسوة بالتاريخ الاجتماعى أو السياسى أو الاقتصادى أو تاريخ أى شئ. فالفلسفة "موضوع" له تاريخ. والباحث يرصد نشأة هذا الموضوع وتطوره. والثانى رؤية فلسفية تؤول المادة العلمية وتعبر عن المسكوت عنه خلف المنطوق به. تتجاوز المنهج التاريخى إلى مناهج أخرى أكثر فعالية فى التعامل مع الموضوع، بنيوية أو جدلية أو ظاهراتية أو تحليل مضمون. كما تقوم على افتراض يتم التحقق منه أو على قراءة تنقل النص من لحظة تأليفه الأولى إلى لحظات أخرى متجددة على الدوام. هنا يتحول الباحث من مؤرخ للفلسفة إلى فيلسوف، ومن عارض لبضاعة غيره إلى مشارك فى صنعها بالرغم من الاتهام الشائع بالذاتية والشخصية. والنماذج عديدة من التاريخ على ذلك[١].

---

(١) من التراث القديم "الجمع بين رأيى الحكيمين"، "فلسفة أفلاطون"، "فلسفة أرسطوطاليس" للفارابى، وكل شروح الفلاسفة وتلخيصاتهم وجوامعهم على الفلسفة اليونانية. ومن التراث الغربى "مبادئ فلسفة ديكارت لاسبينوزا"، "الاختلاف بين مذهبى فشته وشلنج"، "محاضرات فى تاريخ الفلسفة" لهيجل، وكل قراءات المعاصرين

فأحد مظاهر أزمة الإبداع هو حضور الشق الأول، العرض التاريخى، على حساب الشق الثانى وهو الموقف الفلسفى. والحجة أن الموضوع مجهول، والعلم به واجب، والساحة فارغة، والطلاب كثير ومهمة العالم نقل المعلومات، تأليفاً أوترجمة أو تحقيقاً فى بداية فترة حضارية جديدة تحتاج إلى مزيد من العلم والاطلاع. فلا جديد بلا قديم، ولا إبداع بلا مصادر. هو تراث الأمة الذى يخرج من الماضى السحيق ويعود إليها فى الحاضر مؤثراً فيها، ويعطيها العزة والفخر وهى تقاوم الاستعمار وتعمل على النهوض، وهو برهان لديها على إنها أبدعت فى الماضى. مما قد يحقق لها تعويضاً عن أزمة الإبداع فى الحاضر. والأجداد رصيد للأحفاد فى حوار مستمر للأجيال.

والحقيقة أن هناك فرقاً بين المعلومات والعلم. فالمعلومات معروفة سلفاً، ومدونة فى المكتبات وفى طرق التدوين الإلكترونى الحديث. وتعنى ثورة

للفلسفة الحديثة مثل قراءات هيدجر لكانط وشلنج وهوسرل ونيتشه.

المعلومات هنا حسن تنظيمهـا وتسـهيل سـبل الحصـول عليها دون إضافة جديد. أما العلـم فهـو الـذى يسـتنبطه العالم مـن بـين السـطور، هـى العلاقـة الجديـدة بـين الظواهر المعروفـة. المعلومـات معروفـة عنـد الـبعض دون البعض الآخر، والعلم غير معـروف عنـد الجميـع. مهمة الأولى نشر العلم، ومهمة الثانية تقدم العلم.

اكتفـى البحـث الفلسـفى بنقـل العلـم دون إبـداع المعلومات لأنه أسرع فى التأليف وأكسـب فـى التوزيـع. وظهر "الكتاب المقرر" الذى ينقـل العلـم مـن المـدونات السابقة إلى كتاب الأستاذ المقـرر، ومنـه إلـى "كشـكول" الطالب ومنه إلـى ورقـة الإجابـة ومنـه إلـى قارعـة الطريــق. وقامــت دور النشــر لتســعى وراء الكتــب المقررة نشرا وتوزيعاً فهى أربـح مـن الكتـاب الثقـافى والعلمى. بل وقام بعض الأسـاتذة بالنشـر علـى نفقـتهم الخاصة وتوزيع الكتاب المقـرر مـع "فراشـى" الأقسـام أخذا للربح كله دون مشارك الناشـر صـاحب رأس المـال والذى يقوم بالتوزيع.

وان استعصت الإعارات الخارجيـة لشـدة التنـافس

عليها أو لاستكفاء الجامعات العربيـة الجديـدة أو لخـروج جيل وطنى من بلـدانها تكفـى دون حاجـة إلـى هجـرة العقول لـم يبـق إلا التوزيـع الـداخلى للكتـاب المقـرر خاصة فـى الأقسـام ذات الأعـداد الكبيـرة، والانتـدابات ليس من أجل نشر العلـم أو حتـى المعلومـات بـل مـن أجل زيادة نسبة التوزيع للكتـاب المقـرر. بـل أن بعـض الكليات يرفض فيه الأسـاتذة الإعـارات لأن الـدخل مـن توزيع الكتـاب المقـرر أعلـى وأكبـر. بـل أن الـبعض يتنازل عن أجر الساعات المنتدب لهـا. فتوزيـع الكتـاب المقـرر فيـه تعـويض كبيـر بـل إن الـبعض "يـدفع" لأصحاب النفوذ حتى يتم انتدابـه، كالتـاجر الـذى يـدفع المصاريف من أجل الربح الوفير.

لـيس المشـتغلون بالفلسـفة متفـرجين وليسـوا أصحاب دار، نقلـة بضـاعة وليسـوا منتجـى صـناعة، وأخلاق التجار ليست كأخلاق الصناع كمـا يلاحـظ ابـن خلدون. ويمكن العيب على هذا ونقـد ذلـك وكـأن الناقـد ليس جزءاً من تاريخ العلم يحمل المسـؤولية كمـا حملهـا القدماء أو المحدثون إذا وجـد عيبـاً أصـلحه. وإذا وجـد

نقصاً أكمله كما فعل القدماء فى تراكم فلسفى متصل. ووعى تاريخى متزايد. فالغزالى يكتب تهافت الفلاسفة وابن رشد يكتب "تهافت التهافت" والخياط يرد على ابن الرواند الملحد. البعض يكفر ابن عربى والبعض الآخر يبرؤه. ابن باجه يعيد قراءة الفارابى، وابن طفيل يعيد تأويل ابن سينا، والمغرب يطور المشرق. بل لقد نشأ علم آداب المناظرة لذلك.

وقد فعل المحدثون فى الغرب نفس الشئ، واسبينوزا يقرأ ديكارت، والكانطيون، فشتة وهيجل وشلنج وشوبنهور يعيدون بناء كانط. والهيجليون اليساريون، فيورباخ وشترنر وباور وماركس يقلبون هيجل رأساً على عقب. وفلاسفة الوجود يخرجون على هوسرل ويطلقون أحكاماً على الوجود.

فإذا كان الإبداع الفلسفى مشروطاً بالموقف الفلسفى أو الرؤية الفلسفية فإن أزمة الإبداع تتمثل فى غياب هذه الرؤية وهذا الموقف. ولا يكفى فى ذلك إعلان المحبة والكراهية أو المدح والهجاء للفلاسفة أو المذهب أو المناهج بل الموقف الفلسفى الذى يعبر عن

العصـر، والرؤيـة الفلسـفية التـى تعبـر عـن الموقـف الحضارى.

ويسهل نقل العلـم الجـاهز مـن القـديم أو الجديـد. والجديد أفضل من القديم وأكثر ندرة لما يتطلبـه مـن علـم باللغات الأجنبية وصعوبة الحصـول علـى المراجـع. كمـا أن التعامل مع الغرب الحديث أكثـر حداثـة مـن التعامـل مع الموروث القديم.

ويتم استعمال منهج العـرض، عـرض الشخصـيات أو المـذاهب، التيـارات أوالمنـاهج عرضـاً موضـوعياً للتعريف بـالآخر فـى أرض قاحلـة. ويسـعد المؤلـف أن يتحد مع موضـوعه ويعـرف بـه. فـلا يـذكر واحـد إلا ويذكر الآخر[1]. بـل أن المنافسـة إلـى حـد الغيـرة قـد

(١) وذلك مثل عثمان أمين وديكارت وكـانط، وبـدوى وهيـدجر، وزكـى نجيب محمود والوضـعية المنطقيـة، وزكريـا إبـراهيم والوجوديـة، ومحمود قاسم والرشدية، وأبـو العـلا عفيفـى وابـن عربـى، وعبـد الحميد صبره وابن الهيـثم، والحبـابى ومونييـه، وبعـض المفكـرين المغاربة وابـن خلـدون، وابـو ريـدة والكنـدى، ومحسـن مهـدى والفارابى، ومعن زيادة، أو ماجد فخرى وابن باجـه، ومحمـود أمـين العالم والماركسية.

تحصل عند البعض إذا ما ظهرت دراسة أخرى لمؤلف آخر فى نفس موضوعه الذى عرف به، وكأن السوق لا يتحمل أكثر من بضاعة واحدة.

فإذا شعر العارض بأن المذهب المعروض جزيرة منعزلة وافدة فى محيط موروث وأنه لم يحل قضية الصراع بين الوافد والموروث يحاول أقلمة الوافد فى إطار الموروث، تعريب الوافد أو أسلمته. فتنشأ "الشخصانية الإسلامية" أو"الوجودية العربية" أو "الماركسية العربية" أو "الاشتراكية العربية"، تروج للمذهب الغربى بمادة إسلامية عربية منتقاة كما هو الحال فى "أسلمة" العلوم. فينتزع المذهب الغربى عن سياقة التاريخى فى الغرب ويزرعه فى سياق تاريخى آخر مع تبريرات أخرى منتقاة خارج سياقها التاريخى[1].

---

(١) مثال ذلك "النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية" لحسين مروة، "الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى" لعبد الرحمن بدوى، "الشخصانية الإسلامية" لمحمد عزيز الحبابى أو"الجوانية" لعثمان أمين وهى قراءة عربية إسلامية للفلسفة الترنسندنتالية عند كانط أو "أسلمة العلوم" لإسماعيل راجى الفاروقى.

ويرجع ذلك إلى عدم إدراك دقيق للصلة بين علوم الوسائل وعلوم الغايات، بين علوم العجم وعلوم العرب، بين المنطق والنحو، بين الوافد والموروث. فعرض المذاهب والمناهج والشخصيات إنما هو نشر لعلوم الوسائل دون استعمالها لتطوير وفهم وتأويل علوم الغايات. فالوافد الغربى ليس موضوعاً للتأليف فى حد ذاته لأنه مجرد آلة. ولا يقرن فى تأليف كموصوف ثم توضع له صفة عربية أو إسلامية. بل هو مجرد أداة أو وسيلة لتطوير الموروث وجعله أكثر عقلانية إذا كان الوافد يونانياً، وأكثر سياسياً إذا كان الوافد فارسياً. ومن ثم يكون التعامل مع الفلسفة الغربية الحديثة ترجمة وشرحاً وتلخيصاً وعرضاً وتأليفاً ونقداً جزءاً من علوم الحكمة القديمة فى لحظة تاريخية ثانية، لحظة الغرب الحديث، وريث اليونان القديم.

ومن ثم فوضع حد فاصل بين التخصصات الفلسفية أحد مظاهر أزمة الإبداع، يونانية وإسلامية وحديثة وفلسفة علوم ومناهج بحث وعلوم إنسانية. فقدماء الحكماء كانوا ذوا ثقافتين يونانية وإسلامية. بل

أن الفلسفة بالضرورة تتضمن تزاوج ثقافتين من أجل تجاوز ثنائية الثقافة إلى وحدة الثقافة. إنما الفقهاء وحدهم هم الذين تصوروا تعارضا بين الوافد الموروث، بل فريق واحد منهم وهم أهل السلف الذين رجحوا أساليب القرآن على منطق اليونان أو أهل اللغة الذين جعلوا المنطق نحو العرب، والنحو منطق اليونان[1].

وقد يصل الأمر فى الممارسات العملية إلى أهواء البشر والصراع على ساعات الدرس والإشراف على الرسائل حتى تحولت التخصصات إلى جزر منعزلة لكل منها ربان قديم ولا يجوز لمتخصص آخر مزاحمته أو الحط على شطآنه.

٣- الشروط العرضية للإبداع الفلسفى.

وغياب الإبداع الفلسفى الفردى الملموس قد يكون صورة مصغرة عن غياب التخطيط العام وإعداد

---

(١) وذلك مثل الشهرستانى فى "مصارع الفلاسفة"، والغزالى فى "تهافت الفلاسفة"، وأحمد بن حنبل وابن تيمية وابن الصلاح والسيوطى.

خطة شاملة للبحث الفلسفى فى مصر تقـوم بهـا مختلـف الأقسام فى الجامعات أو قسم واحـد فـى جامعـة واحـدة بناء على احتياجات العصر، لتفـادى التكـرار، والـدخول فى الموضوعات البكر والأكثر فائـدة للمرحلـة التاريخيـة التى يمـر بهـا المجتمـع. لـم يكـن الاختيـار الفـردى بالضرورة عشوائياً بل كان بنـاء علـى إحسـاس فـردى بحاجـات العصـر، الوضـوح والتميـز للتـأليف فـى ديكارت، أو إعلاء الداخل على الخـارج لاختيـار الفلسـفة الترنسـندنتالية، أو الدقـة فـى تحليـل الخطـاب لابـراز الوضعية المنطقية، أو دفاعاً عن حقـوق الإنسـان، حياتـه ووجوده وراء التبشير بالإنسـانية والوجوديـة، أو ترجمـة اسبينوزا دفاعاً عن سلطة العقل فى النظـر والنقـد وعـن حرية الفكـر وديمقراطيـة الحكـم، "مـواطن حـر فـى جمهورية حرة".

ما زال الواقع العربـى الـراهن فـى حاجـة إلـى تخصيب جديد من "فشتة فيلسوف المقاومـة" كـى يعـرف الفكر العربى كيف يقـاوم فـى عصـر الاستسـلام وإلـى "مدرسة فرنكفورت" ليعرف أهميـة البحـوث البينيـة بـين

الفلسـفة وعلـم الـنفس والاجتمـاع والثقافـة والسياسـة والتاريخ والجمال، والرومانسية الألمانيـة لمعرفـة كيفيـة التوحيد بين الروح والطبيعة، المثـال والواقـع بـدلاً مـن الإغراق فى الثنائيات الدينية القديمـة: الله والعـالم، الـنفس والبدن، الحياة والموت، الدنيا والآخرة... الخ.

وما زال الواقع العربـى الـراهن فـى حاجـة إلـى تفاعلات جديدة بين مدارس المـوروث وتياراتـه الفكريـة، نقد الأشاعرة بالمعتزلة، ونقد الاعتـزال القـديم بـالاعتزال الجديد، ونقد الفقه النظرى بالفقه المـالكى، وتطـوير الفقـه القديم ونقله من فقه النساء والعبيـد والغنـائم الصـيد إلـى فقـه الثـورة والعدالـة الاجتماعيـة والتنميـة والعلاقـات الدوليـة، ونقـد الإشـراقية عنـد الفـارابى وابـن سـينا بالعقلانية عند الكندى وابن رشد ثم نقـد العقلانيـة القديمـة بالعقلانية الاجتماعية الجديدة.

وكما ظهر الإبـداع القـديم فـى رؤيـة الموضـوع ذاته ثم مراجعة الأدبيات القديمة عليـه كمـا هـو الحـال فى "الجوامع" عند ابن رشـد فقـد يكـون شـرط الإبـداع الحالى هو التحول من النص إلى الواقـع، ومـن الأدبيـات

حول الموضوع إلى الموضوع نفسـه، ومـن اللغـة إلـى الوجود. صحيح أن أحد مراحل الإبـداع هـو التأويـل أى التخلص من أحادية النظرة فى فهم الـنص والتحـرر منـه كسلطة ثابتة من أجل إفساح المجـال للتعدديـة فـى الفهـم طبقاً لحركـة الواقـع ومراحـل التـاريخ. والتأويـل فـى النهاية خطوة نحو التحرر من الـنص كليـة إلـى رؤيـة الواقع نفسه دون توسـط نظـارة للتكبيـر أو التصـغير أو التلوين. فالتأويل يتضمن حـركتين العـودة إلـى الأصـل الأول طبقاً للمعنى الاشتقاقى للفظ سـواء كـان ذلـك فـى الوجود أو العودة إلى الأشياء ذاتهـا كتجـارب حيـة فـى الشعور.

لا يتعلــق الأمــر بالإمكانيــات العلميــة والماديــة وحدها بل يتعلق برؤية الباحث ووعيـه الفلسـفى. صـحيح أن نقص الدراسـة باللغـات الأجنبيـة عامـل مـؤثر فـى معرفة الأعمال الفلسفية فى مظناهـا الأولـى. ومـع ذلـك هنـاك ترجمـات متعـددة للنصـوص اليونانيـة باللغـات الأوروبية الحديثة. كما وجدت ترجمات عربيـة قديمـة لهـا قرأها قدماء الفلاسفة وأبدعوا دون معرفـة باليونانيـة. كمـا

ترجمت أمهات النصوص فى الفلسـفة الغربيـة إلـى كافـة اللغات الأوروبية وإلى العربية أيضاً. فلـيس القصـور فـى الأدوات، وليست هى العامل الحاسـم فـى أزمـة الإبـداع الفلسفى فى مصر.

وصـحيح أيضـاً أن تـوافر المصـادر الأصـلية والمراجع الأساسية شرط ضرورى للمعرفـة ولكنـه شـرط غير كاف. فكثيـرا مـا تمـت الابـداعات الفلسـفية داخـل السجون مثل جرامشى وسيد قطب فى بعـض أجـزاء "فـى ظلال القرآن" أو فى الخنـادق مثـل فتجنشـتين وبونهـوفر. يتطلب الإبداع التركيز على النفس والتأمـل الـذهنى وقلـب النظـر والتفكيـر فـى الموضـوع كتجربـة حيـة لإدراك ماهيته. بل أن كثرة الاعتماد على المـدونات يحيـل البحـث إلى مجموعة متراصة من الأدبيـات، قـال يقـول، كبـديل عن الموضوع ذاته. لذلك شرح ابن رشـد الـنص اليونـانى ثلاث مرات، التفسـير علـى مسـتوى اللفـظ، والتلخـيص علـى مسـتوى العبـارة، والجوامـع علـى مسـتوى الموضـوع[1]. وكـان برجسـون يقـرأ كـل شـئ حـول

---

(١) انظر كتابنا: "من النقل إلى الإبداع" ، جـ ١ النقـل جـ ٣ الشـرح،

الموضوع ثم ينساه. ثـم يركـز الحـدس علـى الموضـوع ذاته لرؤيته. وكان شـعار هوسـرل "العـودة إلـى الأشـياء ذاتها".

وصـحيح أيضـاً صـعوبة الأحـوال الاقتصـادية للباحثين، وأن البحث العلمى لـم يعـد طريقـاً للاسـتقرار المادى على عكس نشاطات اقتصادية أخـرى تقـوم علـى العمل اليدوى فـى أحسـن الأحـوال وعلـى المضـاربات وأسـواق المـال والتجـارة والوكالـة والعمـولات فـى الأحوال الشائعة. ولكـن وضـع ذلـك فـى إطـار عـام لسياسـة الأجـور فـى الدولـة بالاضـافة إلـى الـدخل الاضافى من النشاطات الثقافية الحـرة تجعـل المشـتغلين بالفلسفة فى إطار من التوزيع الـدخل القـومى العـام مـن الطبقة المتوسطة العليا التـى يـزداد دخلهـا عـن الطبقـة الدنيا عشرات المرات.

والتاريخ يشهد علـى أن الإبـداع الفلسـفى بـل أى إبداع لم يكن مشـروطاً بالمسـتوى الاقتصـادى للمبـدع. غادروا الدنيا وهـم مثقلـون بالـديون، يعيشـون عيشـة

دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠.

الشظف والضنك. لا يتطلب الإبداع بالضرورة الحياة فى القصور كأمير الشعراء بل قد يخرج من الحوارى والشوارع والأزقة والنجوع، من حياة البؤساء ومعهم. صحيح أن الفلسفة كانت بنت القصور، وزينة البلاط، ومسرة الخلفاء، ولكن أئمة الشيعة، متكلمين وحكماء، شاركوا فى الثورات الشعبية، عاشوا فقراء، واستشهدوا فقراء.

إن الأوضاع الحالية للفلسفة كمؤسسات علمية قد تكون أحد عوامل غياب الإبداع الفلسفى فى مصر لما يسودها من "شللية" خاصة شبكات الجامعات الإقليمية حيث لا معيار ولا محك علمى بل العلاقات الشخصية وإمدادات الصراع بين الكبار بين صغار الباحثين. فنشأت "الشللية" منذ الدراسات العليا حتى الأستاذية. وتحولت الفلسفة فى مصر إلى مهنة وليست رسالة، إلى حرفة وليست قضية، إلى صناعة كما يقال حالياً فى مشاريع "صناعة الثقافة" فى عصر العولمة واقتصاديات السوق، ومنظمة التجارة العالمية.

وبالرغم من كثرة الحديث عن الجامعات

والمجتمع ومؤتمرات تطوير التعليم والمجلس القومى للتعليم إلا أن التوجه الرئيسى فى البلاد ما زال هو الفصل بين الجامعة والمجتمع، بين هموم الفكر وهموم الوطن. لا جامعة فى السياسة ولا سياسة فى الجامعة مثل لا دين فى السياسة ولا سياسة فى الدين. مما أحدث فراغاً سياسياً فى الجامعة وبالتالى فى البلاد. فإذا ما نشطت الجامعة سياسياً، طلاباً وأساتذة وكانوا من المعارضة الإسلامية أو الناصرية التقدمية العامة بدأ التلويح بالعقاب بشطب المرشحين لانتخابات اتحادات الطلاب أو بالتنبيه على الأساتذة أو فصلهم كما حدث فى الجمهورية الأولى فى مارس ١٩٥٤ ثم فى الجمهورية الثانية فى سبتمبر ١٩٨٠.

وفى تاريخ الفكر البشرى لا فرق بين هموم الفكر والوطن. فقد ناقش سقراط السوفسطائيين، وحاور البسطاء فى الأسواق ونقد تعدد الآلهة ومظاهر النفاق فى السلوك الاجتماعى. وحاول أفلاطون بناء مدينة فاضلة، وعارض اسبينوزا النظم الثيوقراطية فى التاريخ السياسى عامة واليهودى المسيحى خاصة.

ودخل فلاسفة التنوير، مثل فولتير، السجون، وأحدثوا الثورة الفرنسية فى العقول قبل أن تستولى جماهير باريس على سجن الباستيل. وكان ماركوز وراء ثورة الطلاب والمثقفين فى مايو ١٩٦٨. ويحاكم رسل وسارتر أمريكا على جرائمها فى فيتنام.

وتاريخ شهداء الفكر فى الموروث الثقافى أيضاً ما زال حاضراً فى الأذهان، استشهاد المعتزلة الأوائل مثل الجعد بن درهم ضد اغتصاب الأمويين للسلطة، وصلب الحلاج دفاعاً عن المظلومين والمهمشين مثل القرامطة، ونكبة ابن رشد، وشنق سيد قطب. وقد كان مصير فقهاء المسلمين إما البلاط والخلعة والصرة من ناحية أو السجن والتعذيب من ناحية أخرى كما وقع لابن حزم.

وقد يكون غياب الجمعيات الفلسفية النشطة المؤثرة الفعالة والمنتديات الفكرية وحلقات البحث أحد أسباب أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر. ففى هذه الأروقة عادة تنشأ الاتجاهات الفلسفية، والآراء، والآراء المضادة. ويخلق الجو الفلسفى الذى ينشأ فيه

المفكرون الشبان. ويسود الفكر الإعلامى الفكر الفلسفى. والخوف من تنشيط المجتمع فكرياً مبنى على الخوف من تنشيط المجتمع سياسياً. فالسياسة ثقافة، والثقافة سياسة.

ويبدو أن أحادية الطرف، وامتلاك الحقيقة ما زال هو القاسم المشترك بين الجميع، أفراداً وجماعات، مفكرين وسياسيين. فللوحدة الأولوية على التنوع والاختلاف، مع أن حق الاختلاف حق شرعى مستمد من وضع الطبيعة(١).

وتشتد أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر كلما ضعف النظام السياسى، وكبا المشروع القومى الذى كان مرة ليبرالياً وطنياً منذ القرن الماضى ثم أصبح قومياً اشتراكياً فى النصف الثانى من هذا القرن. ثم أصبح لا هذا ولا ذاك فى مطلع القرن الجديد حيث تغيب الرؤية، ويضعف الأمل، ويسود الإحباط، ويطول الانتظار.

---

(١) انظر كتابنا: "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" للكواكبى، قراءة جديدة، الجمعية الفلسفية العربية، عمان ٢٢-٢٤، فبراير ٢٠٠٠.

الفلسفة فى الوطن العربى

فى مائة عام

١- الموضوع والقصد.

"الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام" محاولة لبلورة الوعى الفلسفى العربى على مدى قرن من الزمان والعالم كله يتحول من قرن إلى قرن، ومن ألفية إلى ألفية[1]. ورصد مسار

(*) الندوة الفلسفية الثانية عشر للجمعية الفلسفية المصرية ١٨-٢٠ نـوفمبر ٢٠٠٠، كلية الآداب، جامعة القاهرة (المحاضرة الافتتاحية).

(١) بدأت المحاضرة بالوقوف دقيقة حداداً على شـهداء انتفاضـة الأقصـى والراحلين من الزملاء أساتذة الفلسفة فى الجامعات العربية، بديع الكسـم أستاذ الفلسفة فى جامعة دمشق، ومحجوب بن مـيلاد شـيخ الفلاسـفة التونسيين وأستاذ الفلسفة بجامعة تونس العاصمة، ويوسف حبى، عميـد كلية بابل للفلسفة واللاهوت وعضو المجمع العلمـى العراقـى. وكـان شعارها خريطة العالم العربى ملفوفاً بالمسجد الأقصـى. وشـارك فـى تنظيمها بالإضافة إلى الجمعية الفلسفية المصرية بمناسبة عيدها الفضـى (١٩٧٦-٢٠٠٠)، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية بكليـة الآداب، جامعة القاهرة، ووزارة الخارجية المصرية، والمجلس الأعلـى للثقافـة بوزارة الثقافة، ومركز دراسات الوحدة العربيـة ببيـروت. وحضـرها ممثلون عن موريتانيا (السيد ولدأباه، موسى ولدابنو)، والمغرب (كمـال

الوعى الفلسفى التاريخى العربى نوع من التفكير على الذات، وتحويل الذات إلى موضوع للتأمل. فالأنا ذات وموضـوع، ملاحِظ وملاحظ، متأمل ومتأمل فيه عن طريق الاسـتبطان، خاصة وأن الغرب يتهم الحضارات غيـر الغربيـة بأنهـا ينقصها الوعى التاريخى لأنها تعيش فى الخلود، لا تعـرف الزمان التاريخى، الفردى والجماعى لأنها تعيش فـى كـل الزمان، لا تعرف الإنسان لأنها تعيش مع الله وتنعم بالأبدية. والغرب وحده هو الذى أعطى العـالم الزمـان والتـاريخ، الإنسان والتقدم. فيه صدرت الإعلانات العالمية المتتالية عن حقوق الإنسان، وفيه ظهرت فلسفات التاريخ وتحقيب أعمار

عبد اللطيف، سالم يفوت، عبد الـرازق الـداوى، مصـطفى حنفـى)، والجزائر (عبد الرحمن بوقاف، جويدة جارى، خديجة هنـى، الـزواوى باغورة، إسماعيل الزروخى، عبد الله عبد اللاوى، جلال الـدين سـعيد، عبد الكريم بو الصفصاف، بن مزيان بن شرحى)، وتونس (أبو يعـرب المزوقى، فتحى التريكى، مقداد منسية، على الشنوفى)، ليبيـا (فوزيـة عمار)، الأردن (أحمد ماضى، وليد عطارى، ماهر هنانده، محمد عواد)، لبنان (أحمد أمين، عاهدة طالب، أدونيس العكرة، على حمية)، العـراق (عبد الأمير الأعسم، حسام الدين الألوسى، فضـيلة عبـاس)، سـوريا (يوسف سلامة، أحمد البرقاوى) بالإضافة إلى خمس وعشرين أستاذ من مصر.أنظر الملحق: برنامج الندوة.

العالم ومراحل التاريخ[1].

كانت الندوة الفلسفية الحادية عشرة للجمعية الفلسـفية المصرية فى العام الماضى "الفلسفة فى مصر فى مائة عـام" والندوة الفلسفية الثالثة العام القادم ربما "الفلسفة فى العـالم"، الغرب والشرق على السواء، فى مائة عام من أجل وضـع مسار الوعى الفلسفى العربى فى مسـار الـوعى الفلسـفى العالمى، غرباً وشرقاً أسوة بما قام به الحكمـاء السـابقون، أسلافنا الأقدمون، عندما ظهر الوعى العربى الاسلامى بـين الوعى الفلسفى عند اليونان والرومان غرباً، والوعى الفلسفى فى فارس والهند شرقاً.

والغاية من ذلك كله محاولـة الإجابـة علـى سـؤال عصرنا: فى أية مرحلة من التاريـخ نحن نعيش؟ وإلـى أى جيل نحن ننتسب؟ خشية أن نقوم بدور أجيال مضت فنقع فى السلفية، أو بدور أجيال قامة فنقع فـى "العلمانيـة"، ويشـق الصف الوطنى، وتقع الحرب بين الاخوة الأعداء والتى قـد تصل إلى حد النزاع المسلح الشامل كما هـو الحـال فـى

---

(١) Denis de Rougemon: L’amour et L'occident.

الجزائر أو العنف المحدود كما هو الحال فى مصر واليمن والعراق أو التوتر المكبوت فى المغرب وليبيا وتونس وسوريا والكويت وشبه الجزيرة العربية باستثناء لبنان وتجربتها التعددية ونجاح حزب الله فى تحرير الجنوب، والأردن وتجربتها البرلمانية وإعطاء الشرعية للحركة الإسلامية كتنظيم سياسى له الحق فى المشاركة السياسية وممارسة التجربة الديموقراطية.

هل نحن جيل النهضة العربية الأولى منذ القرن الماضى، ورثناها فى مدارسنا وجامعاتنا وثوراتنا الوطنية ضد الاستعمار أولاً والقصر ثانياً؟ هل نحن جيل التحرر الوطنى الذى استأنف فجر النهضة العربية الأولى وأراد استكمال مشروع النهضة وتحويله من الفكر إلى الواقع ومن العقل إلى الثورة؟ هل نحن جيل الثورة العربية التى قامت منذ أوائل الخمسينات واندلعت فى معظم أرجاء الوطن العربى وازدهرت فى القومية العربية والاشتراكية العربية؟ هل نحن جيل بناء الدولة الوطنية المستقلة، جيل التحديث والتصنيع؟ أم أننا جيل تعثر هذه الدولة وتحولها إلى نظم تابعة إلى أعداء الأمس الاستعمار والصهيونية، وانقلاب

حركات التحرر الوطنى إلى نقيضها فى التعاون مع الاستعمار والاعتراف بالكيان الصهيونى؟ أم أننا جيل تفكك الأوطان وتجزئة الوطن العربى وتشرذمه فى عصر العولمة، جيل حصار العراق وليبيا وإيران والسودان والتهديد بتفتيت المغرب إلى عرب وبربر، والعراق إلى سنة وشيعة وأكراد، والخليج إلى سنة وشيعة، وسوريا إلى عرب ودروز وعلويين، واليمن إلى زيدية وشوافع، والسعودية إلى وهابيين قدامى ووهابيين جدد، ولبنان إلى طوائف وملل ونحل وعشائر، وتهميش مصر وإخراجها من قلب الوطن العربى لتحل إسرائيل محلها، أداة للتحديث، وجسراً مع الغرب؟

وقد تشعر الأجيال الحالية بأنها جيل نهاية النهضة العربية الأول وبداية صبح النهضة العربية الثانية، نهاية الثورة العربية الأولى وبداية الثورة العربية الثانية، بداية بالانتفاضة الفلسطينية الأولى التى أحضرت السلطة الوطنية الفلسطينية، والثانية التى تحضر الآن الدولة الفلسطينية المستقلة وعاصمتها القدس. قد يشعر هذا الجيل أنه جيل مخاض جديد. القديم لم ينته بعد، والجديد لم يبدأ بعد، جيل مخضرم بين عصرين، جيل انتقال بين فترتين، جيل تحول

بين عهدين. المخاض عسير ولكن الولادة قادمة فى أوانهـا وربما قبل الأوان، طبيعية أو قسرية، ذكراً أو أنثى، ثوريـة أو محافظة، سليماً معافاً أم بتشويه خلقى. ذلك محكوم بالقدرة على تحليل الوعى التاريخى ولحظته الراهنـة فـى مسـاره الطويل الحديث أو القديم.

٢- الحوامل التاريخية والأوعية الثقافية.

وتعنى "الحوامل" الحوادث التاريخيـة التـى أيقظـت الوعى الفلسفى التاريخى مثل احتلال مصر فى ١٨٨٢ ثـم توالى الاحتلال لتونس وليبيا والمغرب ولسـوريا والعـراق واليمن وباقى الأقطار العربية قبل بعد هزيمـة تركيـا فـى الحرب الأولى عام ١٩١٨[١]. وكانت الجزائر قد احتلت منذ ١٨٣٠ كولاية عثمانية. وقد ولدت واقعة الاحتلال حركـات الإصلاح الدينى والتى منها انبثقت حركات التحرر الوطنى، الأفغانى والحزب الوطنى فـى مصـر، وجمعيـة علمـاء

(١) "الحامل" Tràger لفظ من الظاهريات من أجل حماية الفكـر باعتبـاره ماهية من الرد التاريخى الذى يحوله إلى مجرد انعكاس لحوادث التاريخ. فالتاريخ "حامل" للفكر وليس "مصدراً" له.

الجزائر، حزب الاستقلال فى المغـرب، ورابطـة علمـاء الزيتونة بتونس، وعلماء اليمن الأحرار، والكواكبى بالشـام، والمهدية بالسودان، والسنوسية وعمر المختار بليبيـا. وهـو عصر الجيل الأول من الفلاسفة العرب جيل مصطفى عبـد الرازق تلميذ محمد عبده. وبعد الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣ وإلغاء الخلافة فى ١٩٢٤ بدأ التفكيـر فـى الـنظم السياسية البديلة، الدولة، الأمة، القطـر، الإمـارة، الملكـة، القومية، العروبة بسبب بروز الكيانات القطرية أو القوميـة كأشكال سياسية بديلة عن الخلافة. فظهر ساطع الحصـرى مفكر للقومية، وأحمد لطفى السيد وعلى عبد الرازق مفكرين للقطرية، والأفغانى داعياً للأمة الإسلامية وللجامعة الشرقية، والكواكبى جامعاً بين الإسلام والقومية وعبـد الحميـد بـن باديس، وعلال الفاسى، والبشير الابراهيمى، وبـن عاشـور الفاضل والطاهر، وحسن البنا وكل دعاة الإصلاح فى المغـرب العربى جامعين بين الإسلام والعروبة والوطن. وهو عصر الجيل الثانى من الفلاسفة العرب، تلاميذ مصطفى عبد الرازق[1].

---

(١) ومن أشهرهم: إبراهيم بيومى مدكور، عثمان أمين، مصطفى حلمى، أبو العلا عفيفى، على سامى النشار، توفيق الطويل، محمد عبد الهادى أبـو ريدة، عبد الرحمن بدوى، زكى نجيب محمود (مدرسة المعلمين العليا)،

وبعد الثورات العربية فى أوائل الخمسـينات تحـول الوعى الفلسفى من فجر النهضة العربية والإصلاح الـدينى وحركات الاستقلال والتيار الليبرالى إلى الـوعى الفلسـفى العربى بالقومية والاشتراكية وبحركات التحرر فـى العـالم الثالث وبعد الانحياز فى عصر الاستقطاب. وهـو عصـر الجيل الثالث من الفلاسفة العرب، تلاميذ الجيل الثانى الـذين بدأوا المزاوجة بين التراثين الغربى والإسـلامى. ظهـرت التيارات الفكرية المعاصرة وإن لم تتحول بعد إلى مـذاهب وأنساق فلسفية[1].

محمود قاسم. وفى سوريا عبد الكريم اليافى، عادل العوا، بديع الكسم.

(١) مثل: محمود أمين العالم، زكريا إبـراهيم، فـؤاد زكريـا، أبـو الوفـا التفتازانى، أحمد صبحى، عبد اللطيف خليف، ومن المغرب محمد عزيز لحبابى أول حاصل على الدكتوراه فى الفلسفة فى المغرب العربى، ومن العراق حسام الدين الألوسى، ومن الجزائـر عبـد الله شـريط وشـيخ بوعمران. ومن لبنان جورج زيناتى، رينيه حبشى، ناصيف نصار. ومن سوريا سامى الدروبى، أسعد ذرقاوى، مطاع صفدى. ومن تونس محجوب بن ميلاد وغيرهم. من المغرب عبد الله العروى، محمد عابد الجابرى، ومن مصـر حسن حنفى وإمام عبد الفتاح إمام، ومن سـوريا الطيـب تيزنـى، صادق جلال العظم، ومن لبنان حسين مروة، حسن صعب، ومن الجزائر-فرنسا محمد أركون، ومن مصر – فرنسا رشدى راشد وآخـرون، ومـن

وبعد هزيمة يونيو – حريزان ١٩٦٧ ظهرت المشاريع العربية المعاصرة على أيدى الجيل الرابـع مـن الفلاسـفة العرب الذين تتلمذوا على أيدى الجيل الثالث وحولوا التيارات الفكرية إلى مشاريع فلسفية معطـين الأولويـة للمـنهج أو المذهب على الموضوع جمعاً للوافد والموروث، المـنهج أو المذهب من الوافد والموضوع من الموروث. الروح القـوى من الخارج والبدن العليل من الداخل، روح بلا بدن من أجل بدن بلا روح[1].

وهناك جيل خامس قادم، تكون وفى مرحلة العطـاء. يعم الوطن العربى كله. يتجاوز المشاريع العربية المعاصرة، يتجاور معها ويتحاور، يتداخل ويتقابل، يتولد منها ويتكـاثر، بارقة أمل فى عصر الاستقطاب الأيديولوجى بـين السـلفية والعلمانية. ويتجاوز تيـارات الفكـر العربـى المعاصـر، الإصلاح والتنوير وتحديث المجتمع بالعلم والمدنية. يقل جيلاً وراء جيل ولكن الأمل مستمر والخيط الرفيع متصـل. قـد

العراق عبد الأمير الأعسم وغيرهم.

(١) نعتذر عن نسيان أحد الفلاسفة العرب نظراً لغياب الإحصاء الكامل وليس تجاهلاً لهم أو إقلالاً من شأنهم.

تختلف الأعمار إذ لا يوجد حد فاصل بين الأجيال[١].

وبالإضافة إلى العوامل التاريخية هناك الأوعية الثقافية والتعليمية والعلمية مثل نشأة الجامعات ومراكـز الأبحـاث والمجـلات الفكريـة والجمعيـات الفلسـفية ودور النشـر

---

(١) فى المغرب: سعيد بن سعيد فى الفلسفة السياسية، ومحمد وقيدى وعبـد السلام بن عبد العالى وسالم يفوت فى فلسفة العلم، وكمال عبد اللطيـف وعلى أومليل فى الفكر العربى المعاصر، وعبد الاله بلقزيز فى الفكـر القومى، طه عبد الرحمن فى المنطق والتصوف واللغة، وعبـد الكـريم الخطيبى فى النقد، ومحمد مصباحى (والمرحوم جمال الدين العلـوى). ومن موريتانيا السيد ولدأباه وموسى ولدابنو. وفى الجزائر عبد الـرحمن بوقاف، البخارى حمانة، إسماعيل زورقى، الزواوى باغورة. وفى تونس فتحى التريكى، محمد على الكبسى، أبو يعربالمرزوقى، الغنوشى، وفـى ليبيا على فهمى خشيم، فوزية عمار (المرحوم يسـن العريبـى). ومـن مصر صلاح قنصوة، محمد مهران، مصطفى النشـار، أميـرة حلمـى مطر، محمود رجب، سعيد توفيق، زينب الخضيرى، عزت قرنى، على مبروك، يمنى طريف الخولى، ماهر عبد القادر، على عبـد المعطـى، حسين على، سيد نفادى. وفى لبنان رضوان السيد، على حـرب، أحمـد الأمين، على حمية، أدونيس العكرة. وفى سوريا يوسف سلامة، أحمـد البرقاوى. وفى الأردن أحمد ماضى، سلمان البدور، سـحبان خليفـات. وفى العراق على حسين الجابرى. وفى اليمن أبو بكر السـقاف، وفـى الكويت أحمد الربعى، عبد الله العمر، شفيقة بستكى. وفى الإمارات عبد الله المظرب.

المتخصصة، وعقد الندوات والمؤتمرات الفلسفية على مـدى أكثر من نصف قرن. فقد ارتبطت الفلسفة فى مصر بنشـأة الجامعة المصرية عام ١٩٢٥، وفيها رأس مصـطفى عبـد الرازق أول قسم للفلسفة. درس فيها منصور فهمى، ورأسها أحمد لطفى السيد. كما نشأت الفلسفة فى لبنان بفضل الجامعة اليسوعية والجامعة الأمريكية، ثم الجامعة اللبنانيـة، وكذلك الحال فى معظم الجامعات العربية فى المغرب حتى الخليج. وكان لمجلة "المشرق"، مجلة الآباء اليسوعين أكبر الأثر فى نشأة الفكر الفلسفى خاصة التحقيق ونشر النصوص وكما هو الحال فى الجامعة العثمانية فى حيدر آباد الدكن. واسـتمرت المجلات الفلسفية العامة مثل "الفكر المعاصر" فى مصر فى الستينات (زكى نجيب محمـود، فـؤاد زكريـا)، و"الفكـر المعاصر" فى سوريا– لبنـان (مطـاع صـفدى)، و"الفكـر العربى" ببيروت، و"عالم الفكر" بالكويت. ثم نشأت المجلات الفلسفية المتخصصة للجمعيات الفلسفية العربية فـى مصـر وتونس والمغرب والأردن. كما قامت دور النشـر الفلسـفية المتخصصة مثل دار التنوير، وطوبقال، والمركـز الثقـافى

العربى، ودار النشر المغربية، وأخيراً دار قباء[1].

٣- معايير التصنيف.

وتتداخل "الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام" مع الفكر العربى المعاصر، من داخل الجامعات وخارجها. فالأفغانى ومحمد عبده لم يكونا فلاسفة بالمعنى التخصصى ولكن كان لهما اجتهادهما فى الفلسفة الإسلامية وأثرهما على مصطفى عبد الرازق مؤسس الدراسات الفلسفية المعاصرة. وأحمد لطفى السيد فيلسوف الجيل، ومفكر الأمة المصرية، وقاسم أمين تلميذ محمد عبده، وعلى عبد الرازق القاضى الشرعى ومحمد فريد وجدى وخالد محمد خالد وغيرهم لهم أبلغ الأثر فى الفكر الفلسفى السياسى المعاصر. وشبلى شميل وفرح أنطون وسلامة موسى لم يكونوا فى أقسام الفلسفة فى الجامعات المصرية لكنهم كانوا رواد الفكر العلمى العلمانى كما ظهر عند زكى نجيب محمود وفؤاد زكريا داخل

---

(١) وقد أفسحت دور النشر الكبرى فى الوطن العربى مساحة واسعة للنشر الفلسفى مثل دار الطليعة، دار المشرق ودور الفارابى وابن سينا وابن خلدون فى لبنان، والهيئة المصرية العامة للكتاب، ودار المعارف، والحلبى فى مصر، والمثنى فى بغداد.

الجامعات.

اتسعت الفلسفة ولم تصبح قاصرة على أصحاب المهنة بل ساهم فيها باعتبارها أم العلوم أو المعرفة الشاملة الأئمـة والعلمـاء والقضـاة الشـرعيون والمصـلحون الـدينيون، والمفكرون السياسيون والأدباء والصحفيون والكتاب أصحاب الأقلام[1]. وغطت مساحة كبيرة من الفكر الفلسفى العام الذى يضم الفكر الدينى والعلمى والسياسـى، داخـل الجامعـات وخارجها.

كما اتسع الفكر الفلسفى ليضم العلوم الإنسانية خاصـة اللسانيات (محمد أركون، طه عبد الرحمن)، وعلـم الـنفس (مصطفى حجازى، علـى زيعـور، مصـطفى صـفوان)، والجغرافيا (جمال حمدان)، والأنثروبولوجيا (أحمد أبو زايد)، والتاريخ (عبد الله العروى)، والسياسة (أحمد لطفى السـيد)، والأدب (طه حسين)، والاجتماع (محمود إسماعيل)، واللغـة (نصر حامد أبو زيد)، والقانون (كمال أبو المجد). وكانـت

---

(١) مثل برهان غليون من سوريا، محمد جابر الأنصـارى مـن البحـرين، محمد الرميحى من الكويت، والسيد يس ومحمد سيد أحمـد وعصـمت سيف الدولة وغيرهم من مصر، وعبد الله القصيمى من المملكة العربيـة السعودية.

أقسام الفلسفة قد ضمت منذ نشأتها الأولى علم النفس وعلـم الاجتماع قبل أن ينفصل العلمان عنها كعلـوم مسـتقلة فـى مصر والجزائر وقبل أن ترتبط بأقسام الدراسات الإسـلامية والعقيدة فى الكليات الأزهرية والجامعات الدينيـة وفـروع الجامعات السعودية فى موريتانيا والمغرب وعدد من الأقطار العربية والإسلامية الأخرى حتى الملايو. وقد كان الجمع بين الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس والفن أحد عوامـل قـوة مدرسة "فرنكفورت".

ولا ينفصل الفكر العربى عن الفكر الاسـلامى فهمـا لفظان على التبادل. إذ أن رائده الأول ومؤسـس الإصـلاح الدينى جمال الدين الأفغانى ليس عربياً. ويدخل فيـه محمـد إقبال (الهند – باكستان)، وأحمد خان (الهند)، وقاسم أحمـد (الملايو)، وسعيد النورسى (تركيا)، وعلى شريعتى وطالقانى والإمام الخمينى (إيران). ومن الجيل الحالى فريـد اسـحق، وعبد الله الطيب، وإبراهيم موسى (جنوب أفريقيا). ومعظـم التيارات فى الفكر العربى المعاصر لها إمداداتها خارجة فى العالم الاسلامى. فالعروبة قلـب الإسـلام ومهـبط وحيـه، ومصدر فكره، ولغته وثقافته.

والسؤال هو: ما هى معايير التصنيف؟ يمكن وضع أربعة:

أ- الأجيال والمراحل. فهناك أربعة أجيال على الأقل فى مصر وثلاثة فى سوريا، واثنان فى العراق ولبنان والمغرب العربى، وجيل واحد فى شبه الجزيرة العربية. كل جيل يمثل مرحلة. الأول فى مصر، جيل ثورة ١٩، والثانى جيل الأربعينات، والثالث جيل الثورة فى ١٩٥٢، والرابع جيل هزيمة حزيران ١٩٦٧. وفى سوريا، الأول جيل ما قبل الاستقلال فى ١٩٤٥، والثانى جيل الثورة فى أوائل الخمسينات، والثالث جيل المشاريع العربية المعاصرة. وفى العراق ولبنان والمغرب العربى، الأول جيل الخمسينات، الثانى جيل السبعينات. وهى أجيال قصيرة إذا كان الجيل كما يحدده القدماء وابن خلدون أربعين عاماً. وتتداخل الأجيال ويتسارع التفاعل حيث يتعايش أكثر من جيل فى زمن واحد[1]. كما تتواصل الأجيال فى تيارات واتجاهات فلسفية واحدة.

---

(١) ويتضح هذا فى الأدب والفن مثل نجيب محفوظ ومحمد عبد الوهاب وأم كلثوم وقد تولدت منهم على الأقل ثلاثة أجيال أثناء حياتهم.

ب- المناطق الجغرافية. إذ يزدهر الفكر الفلسفى فـى مصر والشام والمغرب ربما لبداية النهضة العربية فى "بـر" مصر و"بر" الشام، ولقرب المغاربة من الغرب الفرنسى. وقد تكون الدولة "التاريخية" أحد العوامل لازدهار الفكر الفلسـفى السياسى. وقد يكون لاتصال هذه المناطق أكثر من غيرهـا بالغرب الحديث مما ساعد علـى "صـدمة الحداثـة" منـذ الطهطاوى وخير الدين، ولعبة المرآة المزدوجة، رؤية الأنـا فى مرآة الآخر، والآخر فى مرآة الأنا. والحقيقة أن المناطق الجغرافية متصلة فيما بينها ليس فقط عن طريق الهجـرات، هجرات المفكرين الشوام إلى مصر مثل فرح أنطون وشبلى شميل ورشيد رضا أو عن طريق البعثات التعليمية إلى مصر مثل بديع الكسم[1] كما تظهر تيارات فلسفية واحدة فى نفـس الأقطار مثل الماركسية فـى مصـر والشـام والمغـرب، والظاهراتية فى سوريا ولبنان ومصر، والشخصانية فى لبنان والمغرب، والبنيوية فى مصر والمغرب.

جـ- الاتجاهات والتيارات. وهو واضح من ظهـور

---

(١) أنظر دراستنا "جدل الأنا والآخـر"، دراسـة فـى تخلـيص الابريـز للطهطاوى، هموم الفكر والوطن، جـ٢ الفكر العربـى المعاصـر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٢١٩-٢٥٠.

الاتجاهات وهو أعم من التيارات الفلسفية فى شـتى أنحـاء الوطن العربى مثل الماركسية فى مصر والشام، والشخصانية فى لبنان والمغرب، والعقلانيـة فـى مصـر والمغـرب، والظاهراتية فى مصر وسوريا ولبنان. فقد كان اختيار هـذه التيارات تعبيراً عن حاجات واقع عربى واحد[1].

د- **المذاهب والمناهج**. إذ انتشرت المذاهب والمناهج الغربية فى الدراسات الفلسفية والفكر العربى المعاصر فـى كل أرجاء الوطن العربى مثل المثالية والوضعية والوجودية فى مصر، والماركسية فى مصر والشام والمغرب، والبنيوية فى المغرب، والشخصانية فى لبنان والمغرب، والظاهراتيـة فى مصر ولبنان. وقد تأتى المذاهب والمناهج من الفـرق القديمة مثل السلفية الجديدة والرشدية الجديـدة فـى مصـر والمغـرب، والاعتزاليـة الجديـدة والأشـعرية التقليديـة والماتوريدية التقليدية فى مصر.

إذن لا يوجد مدخل واحد لعرض الفكر الفلسـفى فـى الوطن العربى فى مائة عام خاصة وأنه أصبح معروفاً لـدى

(١) ومن الجيل الحالى يوسف سلامة (سوريا)، البخارى حمانة (الجزائـر)، على فهمى خشيم (ليبيا)، على أومليل (المغـرب)، عبـد الله المظـرب (الإمارات)، أبوبكر السقاف (اليمن).

المتخصصين وربما لدى جمهور المثقفـين نظـراً لذيوعـه وكثرة الدراسات والرسائل الجامعية عنه والمؤلفـات فيـه، ولأنه جزء منا ونحن جزء منه. مازال يعبـر عـن الواقـع العربى المعاصر الممتد من القرن الماضى إلى هذا القـرن وربما إلى قرن قادم. كما يصعب الإحصاء الكامل للمـؤلفين والمؤلفات. إنما هو وصف تقريبى. كما يستحيل الفصل بين الموضوعى والذاتى، بين الوصفى والتأويلى، فالباحث مفكر له مواقفه وقراراته. هناك اجتهادات عدة كلها صائبة تساعد فى إكمال الرؤية(١).

٤- الاتجاهات والتيارات.

لا يتجاوز هذا المعيار للتصنيف إلى المذاهب الفلسفية. فالفكر الفلسفى العربى المعاصر لم يصل بعد إلى مرحلة بناء الأنساق الفلسفية الكبرى كما حدث ذلك فى الغـرب الحديث مثل مذهب اسبينوزا فى السابع عشر، وكـانط فـى الثـامن عشر، وهيجل فى التاسع عشر. فقد تم ذلـك بعـد عصـر النهضة، ونقد القديم، وانتصار المحدثين على القـدماء فـى

---

(١) لا تعنى كثرة الإحالات إلى دراستنا السابقة أى تجاهل لدراسات الأساتذة الزملاء بل تعنى فقط إكمال المنظور الذى سبق التعبير عنه عدة مرات.

الفكر والعلم والفن والأدب والسياسة والدين. وتمت تعرية الواقع من كل غطاء نظرى قديم، الموروث من أرسطو أو بطليوس أو الكنيسة أو الوافد من العرب نصارى ومسلمين. وكان من الضرورى إيجاد تصورات نظرية جديدة للإنسان والحياة والكون فنشأت الأنساق الفلسفية تطبيقاً للمناهج التى نشأت أولاً، المنهج العقلى بفضل ديكارت، والمنهج التجريبى بفضل بيكون.

ونحن مازلنا فى مرحلة انتقال من الإصلاح الدينى إلى عصر النهضة، من مارتن لوثرالى جيور دانو برونو. ومازالت الأغطية النظرية القديمة باقية بالرغم من محاولات نقدها منذ فجر النهضة العربية حتى الآن. مازالت الأجوبة القديمة قائمة: الله موجود، والعالم مخلوق، والنفس خالدة، إجابة على الأسئلة الفلسفية الثلاثة التى وضعها كانط: ماذا يجب على أن أعرف؟ ماذا يجب على أن أعمل؟ ماذا يجب على أن آمل؟ الأول من الوحى والنبوة، والثانى من الشريعة، الحلال والحرام، والثالث الثواب والعقاب. وإذا غاب السؤال غاب الجواب. وإذا حضر الجواب غاب السؤال. وإذا ثبت القديم وتكرر استحال الجديد وغاب. هناك وئام نظرى بيننا

وبين العالم. ولم يحدث بعد سقوط معرفى بين الأنا والـنحن يدعو إلى التساؤل بالرغم من أن القرآن يقوم على السـؤال والجواب[1].

هناك اجتهادات لإحياء القديم كما فعل محمد بن عبـد الوهاب مع ابن تيمية وكما فعـل ابن تيمية مع أحمـد بـن حنبل فى إحياء السلفية التى أحياها رشـيد رضـا. وهنـاك اجتهاد آخر لإحياء الماتوريدية كمـا فعـل محمـد عبـده، الأشعرى فى التوحيد، المعتزلى فى العدل. وهناك محاولات ثانية فى مصر والمغرب لإحياء الرشدية الجديدة أو الاعتزال الجديد. وهناك محاولات ثالثة فى مصر والمغـرب أيضـاً لإحياء المالكية (الطوفى) ومقاصد الشريعة (الشاطبى) عنـد علال الفاسى وحسن حنفى. وهناك محاولات رابعة لإعـادة النظر فى علوم القرآن فى مصر (نصر حامد أبـو زيـد)، والحديث (حنفى)، والفقه (القرضاوى)، والسيرة (طه حسين، هيكل، الشرقاوى)، والتفسير (سيد قطب)، ولإعـادة قـراءة تاريخ العلوم الرياضية والطبيعية عند العرب (رشدى راشد،

---

(١) أنظر دراستنا: ما السؤال؟ هموم الفكر والوطن، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص٧-٣٠.

عبد الحميد صبرة، سويدان، حمارنة). وقد نشأت مثل هـذه المحاولات أيضاً قبل بدايات العصور الحديثة فى الغرب فى عصر الإحياء، إحياء الآداب القديمة فى القرن الرابع عشـر قبل عصر الإصلاح الدينى فى الخـامس عشـر، وعصـر النهضة فى القرن السادس عشر قبل بداية العصور الحديثـة فى السابع عشر "أنا أفكر فأنا إذن موجود".

وقد تنشأ تيارات واتجاهات إحياء لفرق من الموروث القديم مثل الرشدية والاعتزال (محمـود قاسـم) أو السـلفية (الجليند) أو الأشعرية (النشار) أو الخوارج (سيد قطب بعـد "معالم فى الطريق") أو الشيعة (بعض الحركات الإسـلامية السرية) أو المرجئة (بعض فقهـاء السـلطان) أو المالكيـة الجديدة تطويراً لمقاصد الشريعة عند الشاطبى (الفاسـى) أو الحنبلية الجديدة (الوهابيـة). فهنـاك فلاسـفة ومتكلمـون وأصوليون وصوفية جدد. كما أن هناك علماء قـرآن جـدد (نصر حامد أبو زيد)، ومفسرون جدد (رشيد رضـا، سـيد قطب)، ومحدثون جدد (قاسم أحمد)، ومتكلمون جدد (محمـد عبده، حنفى)، وأصوليون جدد (شلتوت، مدكور)، وصـوفية جدد (السنوسية، المهدية)، وفقهاء جدد (القرضاوى).

كما انتشرت الفلسفات الغربية منذ عصـر الترجمـة الثانى فى الفكر العربى المعاصر مثلما نشأت الفلسفة اليونانية فى عصر الترجمة الأول ابتداء من القـرن الثـانى. وروج أساتذة الفلسفة لها، كل طبقاً لمزاجه الخاص أو إحساساً بمـا يحتاجه الواقع العربى المعاصر. ويمكن تصنيفها فى تيارات ستة:

أ- المثالية بكل أنواعها، سواء المثالية الترنسـندنتالية كما صاغها كانط ابتداء من ديكارت (عثمان أمـين، نجيـب بلدى) أو المثالية المعتدلة مطبقة فى علم الأخـلاق، أخـلاق الواجب وأخلاق الضمير، وأخلاق الحاسة الخلقية، وأخـلاق الإرادة الخيرة والفطرة (توفيق الطويل) أو المثالية العقلانيـة فى الثنائية اليونانية الإسلامية القديمة عند الفلاسفة والحكماء أو الغربية الحديثة عند ديكـارت (محمـود قاسـم) كسـبيل للإصلاح[1].

ب- الوضعية بكل أنواعها خاصة الوضعية المنطقيـة (زكى نجيب محمود) والمنهج التحليلى مـن أجـل حسـن

---

(١) أنظر دراستنا: العقل والإصلاح، تحية فى الذكرى العشـرين لمحمـود قاسم، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

استعمال اللغة والفلسفة العلمية بوجه عام (عادل ضاهر).

جـ- الماركسية التقليدية والمنهج الجـدلى التـاريخى الذى تقوم عليه (محمود أمين العالم، صادق جـلال العظـم، الطيب تيزينى) أو الجديدة، الماركسية الليبرالية أو الماركسية العربية (عبد الله العروى) أو المادية التاريخية (حسين مروة ومجلة "الطريق").

د- البنيوية فى تركيب العقل العربـى (الجـابرى) أو اللغة العربية (أركون، نصر حامد أبو زيـد) أو فـى الأدب (كمال أبو الديب، صلاح فضل، جابر عصفور).

هـ- الظاهراتية البنيوية فى وصف الثقافة العربية بين الثابت والمتحول (أدونيس) أو الشعورية لإعادة بناء العلـوم القديمة بناء على ظروف العصر (حنفى). ثـم ذاعـت فـى الجيل الجديد وتطبيقاتها فى الفلسفة (يوسف سلامة، محمـود رجب)، والجمال (سعيد توفيق)، والعلـوم الإنسـانية (عـلا أنور).

و- الوجودية بكل أنواعها ابتداء من الوجود- الإرادة – القوة عند نيتشه بالإضافة إلى هيدجر وبرجسون (بـدوى)

أو الظاهراتية عند مارسل وياسبرز (زكريا إبراهيم).

٥- تمثل الوافد الغربى الجديد.

وكما بدأ المترجمون والحكماء القدماء بتمثـل الوافـد على مراحل عدة، الترجمة ونشأة المصطلح الفلسفى والتعليق ثم العروض الجزئية والكلية والنسـقية المنطقيـة والنسـقية الشعبية ثم التأليف ابتداء من اجتماع تمثل الوافـد وتنظيـر الموروث، أولاً تمثل الوافد، ثانيـاً تمثل الوافد قبـل تنظيـر الموروث، ثالثاً تمثل الوافد مع تنظير الموروث، رابعاً تنظير الموروث قبل تمثل الوافد، خامساً تنظير الموروث، سادسـاً اختفاء الوافد والموروث من أجل الإبداع الخالص دون مـا حاجة إلى سندين كذلك سار الفكر الفلسفى المعاصـر علـى نفس المنوال[1].

بدأت مرحلة العرض بترجمة النصوص الفلسفية طبقاً للتيارات الستة الشائعة. وكانت الأولوية للنصوص المثاليـة لأنها تطور طبيعى للدين وفهم فلسفى إيمانى له من ديكارت

---

(١) حسن حنفى: من النقل إلى الإبداع مجـ٢ التحول جـ١ العرض جـ٢ التأليف جـ٣ التراكم، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠-٢٠٠١.

واسبينوزا وليبنتز وكانط وفشته وهيجل. ثم تأتى نصـوص أخرى من باقى التيارات التجريبيـة والبنويـة والماركسـية والظاهراتية والوجودية. ومازالت الترجمـة مسـتمرة فـى مشروع الألف كتاب الأولى ثم الثانية ثم المشروع القـومى للترجمة. والدافع هو اللحاق بثقافة العصـر فـى الظـاهر، ومزيد من التغريب فى الباطن، وحصار للموروث الذى تنهل منه جماعات المعارضة السياسـية. وارتبطـت النصـوص الفلسفية الغربية بأسماء مترجميها مثل ارتباطها بمؤلفيهـا[1]. وقد برع المصريون فى ذلك أكثر من الشوام والمغاربة مـن حيث نصاعة النص المترجم ووضوحه والأسـلوب الأدبـى عكـس الترجمـات الحرفيـة والمسـتغلقة والغربـة فـى المصطلحات، واعتماداً على التعريب أكثر من النقـل ممـا

---

(١) مثل نصوص المثالية الغربية ديكارت وكانط بعثمان أمـين، ونصـوص رسل والفلسفة العلمية بزكى نجيب محمود وفؤاد زكريـا، وبرجسـون بسامى الدروبى، واسبينوزا بحنفى، وهيوم بالشنيطى، وفتجنشتين بعزمى إسلام.

يزيد فى شق الثقافة الوطنية ومزاحمة الوافد للمـوروث[1]. وتؤدى الترجمة دورها إذا صاحبتها التعليقـات والمقـدمات والشروح حتى يسهل إدخال النص فى الثقافة وإعادة توظيفه كعلوم الوسائل لا علوم الغايات. فالغاية ليست نقـل الثقافـة الوافدة طبقاً لنظرية المطابقة بين النص المترجم والترجمـة بل تطوير الثقافة الموروثة طبقاً لنظرية القراءة، والترجمـة كإعادة كتابة للنص طبقاً للمتلقى، فقد مات المؤلف[2].

قام المترجمون أنفسهم والفلاسفة بالعروض للمـذاهب الفلسفية الغربية لديكارت واسبينوزا وليبنتز وكانط وهيجل[3]. وهى العروض الغالبة أكثر من عروض التيارات الفلسـفية الأخرى لأن المثالية تطور طبيعـى للـدين فـى حـين أن التجريبية أو الماركسية أو الظاهراتيـة أو الوجوديـة فهـم

---

(١) من أمثال ذلك ترجمات جورج طرابيشى لكل شئ، وعبد العزيز الشيبانى لاشبنجلر وعبد الرحمن بدوى لنقد العقل الخالص لكانط، والوجود والعدم لسارتر. وتيسير شيخ الأرض لتأملات ديكارتية لهوسرل.

(٢) مثل ترجمات عثمان أمين لديكارت وكانط وترجمات حنفـى لاسـبينوزا ولسنج وسارتر وأوغسطين وأنسيلم وتوما الاكوينى.

(٣) ارتبطت عروض ديكارت بعثمان أمين ونجيب بلدى، وعروض المذاهب الفلسفية الغربية خاصة المثالية الالحادية بعبد الرحمن بـدوى، وهيجـل بإمام عبد الفتاح إمام، وفتجنشتين بعزمى إسلام، وهيوم بالشنيطى.

جذرى له مع تغيير المستويات والبؤر، من الله إلـى العـالم والإنسان والمجتمع خاصة. بل إن بعضها نشأ ضـد الفكـر الدينى التقليدى وناقـداً لتصـوراته وممارسـاته ووظائفـه ومؤسساته. كان الهدف منها إعطاء البدائل للموروث القـديم دون مزاحمته بالضرورة من أجل الإصلاح مثل الاتجاه نحو الباطن (المثالية)، وحسن استخدام العقل (العقلانية)، والتركيز على أهمية المعرفة الحسية (التجريدية)، وإبراز قضية العدالة الاجتماعية (الماركسية)، والـدفاع عـن حقـوق الإنسـان، استقلاله وحريته (الظاهراتية والوجوديـة)، والتوجـه نحـو العمل فى ثقافة القول (العملية).

كانت الأجيال الماضية أكثر وعياً فى اختيارها الفلسفى للترجمة والعرض من الجيل الحالى الذى أصبح يترجم كـل شئ مادام وافداً من الغرب من أجل اللحاق بركـب الحداثـة ودون توظيف مما ساهم فى الاستقطاب بين عنصرى الثقافة، الوافد والموروث، واتساع الهوية بينهما ليس فقط فى الفكـر بل أيضاً فى الواقع، فى الصراع السياسى بين أنصار الوافد، العلمانية، وأنصار الموروث، السلفية. كانت الترجمات الأولى تصب فى تيار النهضة فى حين أن الترجمات الحالية مبعثـرة

فى الرمال.

وفى إطار العرض ألفت عدة قواميس فلسفية للإعلام وللمصطلحات هما إعطاء المعلومات السريعة مثل دوائر المعارف تيسيراً للباحثين، وتثقيفاً للقراء. وهى جهود تجميعية لا أصالة فيها ولا ابتكار. بل إن من شروط المادة "القاموسية" عدم وجود أى رأى شخصى أو قراءة أو تأويل أو نقد أو تطوير، مجرد مادة موضوعية مصمتة لا حياة فيها. وغالباً ما تكون مترجمة عن مثيلاتها فى الغرب أو منقولة عن المعاجم القديمة. ويقوم بها الأفراد والمؤسسات على حد سواء. ومازالت تمثل طموحاً فلسفياً كبيراً للجامعة العربية.

وفى التأليف، غالباً ما يكون تمثل الوافد وقليلاً ما يضم له تنظير الموروث فى دراسات مقارنة حتى يتم التوحيد بين عنصرى الثقافة، الوافد الغربى الجديد والموروث القديم طبقاً لعقلية النقل، نقل المحدثين أو نقل القدماء. فالنقل واحد بصرف النظر عن اختلاف مصدره. اختفت كلية المرآة المزدوجة، رؤية الأنا فى مرآة الآخر، والآخر فى مرآة الأنا

التى بدأها الطهطاوى وخير الدين[1]. لذلك غاب الإبداع الخالص الذى هو آخر مرحلة من مراحل التأليف والجمع بين عنصريه تمثل الوافد وتنظير الموروث. لذلك لم يحدث التأليف الفلسفى أثره فى الإبداع الفلسفى.

٦- إعادة دراسة الموروث القديم.

بدأ الرعيل الأول دراسة الموروث القديم برؤية إصلاحية فقد كان مصطفى عبد الرازق من تلاميذ الأستاذ الإمام. رد على المستشرقين مثل كارا دى فو كما فعل أستاذه فى رده على هانوتو والأفغانى فى رده على رينان، لإثبات أصالة الفكر الإسلامى دون تبعيته لليونان، وأن هذه الأصالة

(١) وذلك باستثناء ترجمات "رسالة فى اللاهوت والسياسة" لاسبينوزا، "تربية الجنس البشرى" للسنج، "نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط" لأوغسطين وأنسيلم وتوما الاكويينى، "تعالى الأنا موجود" لجان بول سارتر التى يتم فيها التقديم والتعليق والشرح من خلال الموروث حتى يمكن توحيد عنصرى الثقافة: الوافد والموروث، استئنافاً لما بدأه عثمان أمين على استحياء. وقد كان يمكن للأساتذة أصحاب الثقافتين القيام بذلك مثل محمد عبد الهادى أو ريدة، عبد الرحمن بدوى، محمود قاسم، محمود حمدى زقزوق، عبد اللطيف خليف، محمد كمال جعفر، حسن الشافعى، أبوالعلا عفيفى، زكى نجيب محمود، توفيق الطويل القيام بذلك.

تبدو فى علم الأصول، أصول الدين وأصول الفقـه. ووجـه تلميذه على سامى النشار لدراسة "مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطى" قبل أن يتحول إلى أشعرى فى "نشأة علم الكلام" ناقداً المعتزلـة والحكمـاء. ووجه مصطفى حلمى لدراسة "العشق الإلهى" عند سـلطان العاشقين ابن الفارض، وأبا العلا عفيفى لدراسة "فنصـوص الحكم" عند ابن عربى، وتوفيق الطويل لدراسـة الشـعرانى إمام التصوف فى عصره. واستمر فى هذا التيار على عبـد القادر وعبد القادر محمود وأبو الوفا التفتـازانى عـن ابـن عطاء الله السكندرى وابن سبعين. كما وجه مدكور لدراسـة "منطق الشفاء" لابن سينا وعثمان أمين لمحمد عبـده أسـتاذ الجميع. وأعطى الرائد الأول نموذجاً لأصالة الفكر الفلسـفى فى "الكندى فيلسوف العرب" و"الفـارابى المعلـم الثـانى"، و"الشافعى واضع علم الأصول"، ومعطياً نموذجاً للأصالة فى اتفاق الفلسفة والـدين عنـد حكمـاء الإسـلام. واسـتمرت الدراسات الأصولية (حسن حنفى، وعبـد الحيـد مـدكور، وسحبان خليفات، ورابح مراجى)، والكلامية (الجليند وعلـى مبروك) والاصلاحية (حسن الشافعى وعبد المعطى بيومى)

والصوفية (هالة فؤاد) وقد خرجوا كلهم مـن عبـاءة شـيخ الإسلام.

واستأنفت الدراسات الرشدية فـى المغـرب العربـى (جمال الدين العلوى، محمد مصباحى، محمد عابد الجابرى) وابن خلدون (على أومليل، الجابرى) لخصوصـية عقلانيـة مغربية متميزة وربما منقطعـة عـن الفلسـفة "المشـرقية" المرتبطة بإيران وتركيا، مع أن الإشراق كـان أيضـاً فـى الأندلس عند ابن باجه وابن طفيل أساتذة ابـن رشـد وفـى مدرسة ابن مسرة وعند ابن عربى والتصـوف الأندلسـى، والعراقية المغربية، وحضور الغزالى فى المغرب عند بـن تومرت لا يقل عن حضوره فى المشرق.

وازدهرت الفلسفة السياسية نظراً لحاجة العالم العربى لتأصيله أيديولوجياته السياسية المعاصرة سواء فى "الأحكـام السلطانية" و"قوانين الوزارة والملك" عند الماوردى (صـلاح رسلان) أو عنـد ابـن الأزرق والحضـرمى (النشـار) أو الجوينى (سعيد بن سعيد) أو تأسيس مجلـة خاصـة لـذلك "الاجتهاد" (رضوان السيد).

وإذا كان القدماء قد اجتهدوا فى العلوم النقلية العقليـة

الأربعة، الكلام والفلسفة والتصوف والأصول، كما اجتهـدوا فى العلوم العقلية الخالصة، الرياضية والطبيعة والإنسانية إلا أنهم تركوا العلوم النقلية الخالصة بلا إعمال للعقل واكتفـوا فيها بالنقـل، دون دراية واقتنعوا فيهـا بالروايـة. وتقـدم المحدثون لإعادة النظر فى هذه العلوم معتمدين على العقـل والتاريخ. ففى علوم القرآن برزت اتجاهات جديدة فى "مفهوم النص" (نصر حامد أبو زيد)، وفى علوم الحديث بـدأ نقـد المتن بالإضافة إلى نقد السند فى تركيا، وماليزيـا ومصـر (قاسم أحمد، خيرى، حنفى) حتى لا يتـرك المجـال وحـده للاستشراق. وفى علوم التفسير ظهر التفسـير الموضـوعى للقرآن فى موضوع فلسفة التاريخ (محمد باقر الصدر). وفى علوم السيرة دخل الأدباء والمفكرون لإعـادة كتابـة سـيراً عصرية للرسول مثل "حياة محمد"، "فى منزل الوحى" (محمد حسين هيكل)، و"على هامش السيرة" (طه حسين)، و"عبقرية محمد" (العقاد)، و"محمد رسـول الحريـة" (عبـد الـرحمن الشرقاوى). وساهم فى ذلك أقباط مصر مثل "محمد رسـول الله" (نظمى لوقا)، كما ساهم المسلمون فى كتابة سير للسـيد المسيح مثل "عبقرية المسيح" (العقاد). وفى علوم الفقه بدأت

إعادة النظر فى قانون الأحوال الشخصية (فتحـى نجيـب)، وفى أبواب الفقه القديم مثل العبيد والغنائم والصيد والنسـاء والذبائح (عبد المعطى بيومى)، وفى الثروة وتوزيع الـدخل وملكية الأرض (القرضاوى).

وتمت ترجمة بعض الدراسات المستشرقين فى الكلام (فان إس، شاخت)، والفلسفة (دى بور، أوليرى)، والتصوف (ماسنيون، نيكلسون)، والتفسير (فلهـا وزن، جولـدزيهر)، والترجمة (ماكس مايرهوف). وبلغت الذروة فـى ترجمـة "دائرة المعارف الإسلامية".

وتمت الترجمة بمنهج النقل عن الغرب. ونـادراً مـا يحدث التعليق إلا فى حالة الدفاع عن الإسلام باستثناء حالات قليلة التى تكون فيها الترجمة إعادة كتابة النص الاستشراقى مثل ترجمة "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" لديبور "ومذهب الذرة عند علماء المسلمين" لبينيس (أبو ريدة) "ومـذاهب التفسـير الإسلامى" لجولدزيهر (النجار)، وكذلك الترجمة الجماعيـة لدائرة المعارف الإسلامية.

وقد برع المصريون فى التحقيق ونشر التراث القديم. واعتمد عليهم الأساتذة العـرب، يتلـوهم أسـاتذة المغـرب

العربى. وأصبحت الطبعات المصرية المحققة هى الطبعات العمدة فى البحث العلمى منذ مطبعة بولاق حتى مطابع دار الكتب المصرية والهيئة العامة للكتاب وبعض المكتبات الأزهرية[1].

ومع ذلك مازال الكم الغالب على الدراسات الإسلامية هو عرض المادة القديمة دون رأى أو قراءة أو تأويل أو تطوير باستعمال مناهج جديدة خاصة فى مصر من أجل المقررات الجامعية أو الترقيات العلمية. تغلب عليها الايمانيات بهدف تجديد عقود العمل فى جامعات شبه الجزيرة العربية. فساد الموضوع بلا منهج، والتكرار بلا تجديد، والعرض بلا موقف، والمادة بلا روح، والكم بلا كيف. وعم ذلك الدراسات الإسلامية القليلة فى شبه الجزيرة العربية، وفى المركز والأطراف. ويستثنى من ذلك المغرب العربى الذى فاق المشرق فى الجرأة الفكرية والمنهجية بصرف النظر عن الصعوبة والغربة والنخبوية وإعطاء الأولوية للمنهج على الموضوع، وللجديد على القديم، وللحداثة على التراث.

---

(١) مثل "المغنى" و"شرح الأصول الخمسة" للقاضى عبد الجبار، و"الشفاء" لابن سينا والمؤلفات الكاملة لابن رشد (محمود قاسم)، والكندى (أبو ريدة)، و"الفتوحات المكية" (عثمان يحيى)، و"الموافقات" للشاطبى.

ووقف الشام والعراق وسط بين مصر والمغرب.

<u>٧- قراءة الموروث من خلال الوافد، والوافد من خلال الموروث.</u>

ثم ظهرت مجموعة من الأعمال الفلسفية المعاصـرة أقرب إلى الفكر العربى المعاصـر منهـا إلـى الدراسـات والبحوث العلمية، تقوم على الرغبة فى تجاوز ثنائية الوافـد والموروث إلى فكر عربى جديد يعبر عـن حاجـة الواقـع العربى للعقلانية والمثالية أو الطبيعية أو الإنسانية أو العدالة الاجتماعية. فالترويج للمذهب أو المنهج الغربى لا يجد لـه حضوراً واسعاً، ويظل اختيار النخبة، فى حين أن انبثاقه من الموروث يجعل له حضوراً أوسع وقبولاً أشمل عند الجماهير أو على الأقل إعطاء تطبيقات محلية له فى مـادة موروثـة تقضى على غربته كبدن وإن ظلت الروح غريبـة. ويمكـن التمييز بين ستة اتجاهات:

أ- المثالية خاصة عند ديكارت وكانط وفشـته ورواد المثالية الغربية. وهى فهم عقلى روحى للدين سهل انبثاقهـا من الفارابى والغزالى ومن الحركات الإصلاحية الحديثة عند

الأفغانى ومحمد عبده وإقبال. اجتمع المصدران فى "الجوانية، أصول العقيدة وفلسفة الثورة"، تعطى الأولوية للداخل على الخارج، وللفرد على الجماعة، وللفكر على الواقع، وللماهية على الوجود (عثمان أمين). ولما اتهمت المثالية الأخلاقية الكانطية بالتزمت والصورية فى تصوره للواجب تم تعديلها إلى مثالية عقلية إسلامية فطرية تقوم على الاعتدال والتوسط والواقعية فى المثالية "المعتدلة" أو "المعدلة" (توفيق الطويل)[1].

ب- الوضعية المنطقية. وقد راجت فى الفكر العربى المعاصر بفعل أحد روادها العرب (زكى نجيب محمود) ثم تطبيقها بعد عرضها ابتداء من عام ١٩٧١ فى موضوعات تراثية مثل الثنائية التقليدية فى "تجديد الفكر العربى"، والتصوف فى "المعقول واللامعقول" وفى الأخلاق فى "قيم من التراث" وإصدار أحكام عامة على الفكر العربى مثل ارتباطه بالوجدان والدين قدر ارتباط الغرب بالعلم. وإذا ارتبط الشرق بالوجدان والدين، "الغرب العالم والشرق الفنان"

---

(١) أنظروا دراستنا: من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى، دراسات إسلامية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢ ص ٣٤٧-٣٩٢.

فالعرب جمعوا بين الاثنين. فالعلم ظـاهرة غريبـة وكـأن حضارات الشعوب القديمة لم يكن لها علم. وقد كـان هـذا التطبيق الجديد للمنهج التحليلى فى التراث عرضاً بعد إعارة إلى الكويت بعيداً عن مكتبته الغربية وفـى وسـط مكتبـة الجامعة العربية، وبأسلوب ثقافى عـام يجمـع بـين الأدب والفلسفة من خلال الصحافة (مقال الأهرام)، فكـان "أديـب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء". ولم يكن التراث غريباً على العلم مثل "جابر بن حيان"[1].

واستمر فى هذا التيار ولو بطريقة أخرى مـا يسـمى بالتفسير العلمى القرآن (طنطاوى جوهرى) أو علوم الطبيعة فى القرآن إحساساً بالنقض أمام الآخر العالم وأخذ مناط قوته ثم قراءة أصل التراث من خلاله، "تلك بضاعتنا ردت إلينا"، فنأخذ الحسنيين، الآخرة من التراث، والدنيا مـن الغـرب. فنفوز مرتين، ويخسر الغرب بدنياه بعد أن سـخره الله لنـا لخدمتنا وسعادتنا. مع أن تاريخ العلم فى التـراث متـوافر، ويمكن دراسته لمعرفة كيف تحولت العقلية التوحيديـة إلـى

---

(١) أنظر دراستينا: تجديد الفكر العربى، أشكال التواصل والانقطاع (زكـى نجيب محمود)، عربيان بين ثقافتين، قراءة وحوار، حوار الأجيـال ص ٢٢٩-٢٩٦.

عقلية علمية خاصة، وأن الوحى يقوم على العقل والطبيعـة، فتأسست العلوم الرياضية والعلوم الطبيعة[1].

جـ- الماركسية العربيـة أو الماركسـية الليبراليـة (العروى) التى تتبناها الطبقة المتوسطة التى مازالت منـاط التحديث. الماركسية غاية، والليبرالية وسيلة. وهـو مـنهج تاريخى قادر على دراسة التراث ومعاركنا معـه (العـالم) وإعادة كتابة تاريخه فى مشروع "من التراث إلـى الثـورة" (الطيب تيزينى) و"النزعات المادية فـى الفلسـفة العربيـة الإسلامية" (حسين مروة) وفى علم الكلام (غالـب هلسـا). الماركسية هى الفلسفة (صادق جلال العظم). ويمكن أن ينبع من داخل التراث الثورى الاسلامى فـى "الحسـين ثـائراً" و"الحسين شهيداً" و"الأئمة الأربعة" (الشرقاوى). هناك يمـين ويسار فى الإسلام (أحمد عباس صالح)، و"يسـار إسـلامى" (حنفى)، و"اشتراكية عربية" أو "تطبيق عربى للاشـتراكية" (ناصر، وحزب البعث) وحياد إيجابى إسلامى "لا شرقية ولا غربية" و"اشتراكية ديمقراطية" وسطية (عبد الحميد إبراهيم)

---

(١) أنظر دراستنا: الوحى والعقل والطبيعة، مجلة الفلسفة والعصـر، العـدد الأول، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩ ص ١٠٧-١٣٠.

ترويجاً للأيديولوجيات المتعاقبة للنظم السياسية.

د- البنيوية لم يطلق عليها لفظ عربي أو إسلامي ولكنها هي المنهج المعلن عنه في مشروع "نقد العقل العربي" (الجابري). ويطبقها جيل جديد في علم الكلام في موضوعات في النبوة والإمامة (علي مبروك). وذاع صيتها على أيدي النقاد العرب ترجمة (جابر عصفور) وتنظيراً (صلاح فضل) وتطبيقاً في الأدب (كمال أبو الديب)، والاعتراضات على صوريتها (شكري عياد، عبد العزيز حمودة). ولما خرجت البنيوية من اللسانيات فإنها ارتبطت باللسانيات الحديثة في قراءة القرآن والعقل الاسلامي القانوني (أركون)، واعتماداً على علوم التأويل، الهرمنيطيقا والسميوطيقا والسمانطيقا في علوم القرآن والتصوف الاسلامي كابن عربي، والتأويل عند المعتزلة وتحليل الخطاب اليومي (نصر حامد أبو زيد)[1].

هـ- الظاهراتية وقد تم تطبيقها في الشعر العربي خاصة والثقافة العربية عامة في مشروع "الثابت والمتحول"

(١) أنظر دراستنا: علوم التأويل بين الخاصة والعامة، قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبو زيد، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٤٠٩-٤٣٢.

(أدونيس) وربما مشروع "التراث والتجديـد" (حنفـى) دون تسميتها بالعربية أو الإسلامية. تساعد على فهم البنية الثقافية أساس البنية الاجتماعية. كما تم تطبيقها من جيل جديد لفهـم الفكر الطوباوى فى الإسلام (يوسف سلامة).

و- والإنسانية والوجودية والشخصـانية كانـت لهـا النصيب الأوفر نظراً لذيوعها وبسـاطتها وتنـوع أسـاليب تعبيرها. فالإنسانية والوجودية موجودان فى الفكر العربى فى الشخصيات الفلسفية فى الإسلام عند ابن الراونـدى وعنـد الصوفية المسلمين (عبد الرحمن بدوى) وأبى حيان التوحيدى أديـب الفلاسـفة وفيلسـوف الأدبـاء (زكريـا إبـراهيم). و"الشخصانية الإسلامية" وأبعادها فـى المفارقـة والحريـة والفعل قادرة أن تحقق للمسلمين ما يصبون إليه مـن تأكيـد لحقوق الإنسان وحريته واستقلاله (لحبابى). وهى سمة عامة لثقافة البحر الأبيض المتوسط لا فرق بين شـماله وجنوبـه (رينيه حبشى).

ثم انهارت هذه المحاولات فيما يسمى بتيـار "أسـلمة العلوم" والذى أصبح له مجلاته ومعاهده. يقوم على أخذ آخر ما وصل إليه الفكر الغربى من نظريات ونتائج ثـم قـراءة

أصول التراث من خلالها. هذه الأصول النصـية، القـرآن والحديث خاصة مجرد قالب تصب فيه العلـوم الغربيـة أو نظارة تُرى من خلالها. وتكون النتيجة إما الاتفاق بين الوافد والموروث "تلك بضاعتنا ردت إلينـا" نحـن أسـبق، وإمـا الاختلاف وهنا يبدأ الدفاع عن المـوروث والهجـوم علـى الوافد. وتكثر هذه الدراسات فـى شـبه الجزيـرة العربيـة خاصـة من الأساتذة المعارين كثمن لعقود العمـل إبرامـاً وتجديداً. وكثرت المواد الجامعية المقـررة بعنـوان "نحـن والغرب" أو "الثقافة الغربية من منظور إسلامى" تأكيداً علـى التمايز أو التعارض خاصة فى الجامعات الإسلامية فى شبه الجزيرة العربية وباكستان وماليزيا.

صحيح أن الفلسفة ليست لحظة واحدة فـى التـاريخ، اللحظة اليونانية الأولى التى كانت الفلسفة فيها تنتقـل مـن الغرب إلينا أو اللحظة اللاتينية الثانية التى كانـت الفلسـفة تنتقل منا إليهم بل هى لحظات متجددة عبر التاريخ فى كـل مرة تلتقى فيها الحضارة الإسلامية مع الحضارات المجاورة تأثراً وتأثيراً. ولما كنا فى علاقة جديدة مع الغرب الحـديث، فالتعامل معه نقلاً واستيعاباً وتمثلاً شئ طبيعى، ممكن إلـى

فترة، يتم بعدها انقطاع.

ثم يتغير النموذج، تحويل الغرب من مصدر العلم كى يصبح موضوعاً للعلم كما هو الحال فى علـم "الاسـتغراب" حتى يتم التحرر منه، وإيقاف مـد التغريـب أى الانبهـار بالغرب، وتجاوز عقدة النقص التى تربت فينا تجاهه، وعقدة العظمة التى تربت فيه تجاهنا، ووضع نهاية لأسطورة الثقافة العالمية. فالعالمية تعنى المركزية، والهيمنة والقـوة. وكـل ثقافة هى ثقافة تاريخية بالضرورة.

ثم تأتى مرحلة جديدة تتغير فيها موازين القوى بيننـا وبين الغرب وتصبح الثقافة العربية الإسلامية هـى الإطـار المرجعى الذى يحال إليه الغرب، والوعاء الذى يصب فيـه كما كان الحال فى العصر الوسيط المتأخر عند "الرشـديين اللاتين" عندما كان الفيلسوف هو المسلم كما كتـب أبـيلار "حوار بين يهودى ومسيحى وفيلسـوف". وكانـت الفلسـفة الإسلامية نموذجاً للعلم والفكر، للطبيعة والعقل، الركيـزتين الرئيستين للوحى، وهو النموذج الذى أصبح يسمى ابتداء من عصر النهضة وطوال العصور الحديثة قبل بدايـة نهايتهـا، النموذج "الأوربى".

٨- أين مواطن الإبداع؟

تظل "الفلسفة العربية فى مائة عام" تتعامل مع معطيات تراثية، الوافد أو الموروث وإن كان همها فى بعض جوانبها هو الواقع المعـاش، والرغبـة فـى الإصـلاح والتغييـر، والمساهمة فى المشـروع القـومى العربـى فـى التحـرر والتحديث. ومن ثم يبرز سؤال: أين مـواطن الإبـداع فـى الفلسفة العربية أو حتى فى الفكر العربـى أسـوة بالإبـداع الأدبى والفنى خاصة فى الشعر والرواية والقصة والمسـرح والموسيقى بل وفى الفنـون التشـكيلية الرسـم والتصـوير والنحت والزخرفة والعمارة؟

إن آخر ما وصل إليه الإبداع الفلسفى العربـى هـى المشاريع العربية المعاصرة فى مصر والشام والمغرب. بـل إن "المدرحية" (زكى الأرسوزى) التى تجمع بـين الماديـة والروحية لا تبعد كثيراً عن المشاريع العربيـة المعاصـرة، وكذلك "انفصالية أو اتصالية"؟ (مولد قاسم) مازالـت تحـدد العلاقة بين الماضى والحاضر، بين التراث والتجديـد، بـين الأصالة والمعاصرة، وهو الدافع الموجه للمشاريع العربيـة المعاصرة. والإشكال مازال مطروحاً على عدة أجيال قادمة.

فالقديم لم ينته بعد، والجديد لم يبدأ بعد. ومازلنا فى مرحلـة تحول من القديم إلى الجديد أشبه بعصر النهضة الأوربى فى القرن السادس عشر حتى ينتصر الجديد على القديم وتصـبح له الأولوية عليه وهو روح الاجتهـاد. ولـم يبـدأ الإبـداع الخالص عند القـدماء إلا بعـد اختفـاء ازدواجيـة الوافـد والموروث التى مازالت مسيطرة على المشـاريع العربيـة المعاصرة. فالإبداع هنا لا يعنى بناء الأنساق الفلسفية بل نقد الأغطية النظرية القديمة من أجل فسح المجال لأبنية معرفية جديدة. الإبداع لدينا هو النقد مثل مـونتنى، الإبـداع سـلباً، التمهيد لشروط الإبداع ورفع موانعه[1].

وقد يكون السبب فى تأخر مـواطن الإبـداع هـو أن المجتمعات العربية مازالت غير مستقرة. مازال البعض منها يصارع الاستعمار والصهيونية. لم يستقر بعد علـى شـكل الحكم، تقليدياً أم حديثاً. مازال النضال الـوطنى يمنـع مـن العرض النظرى، والدفاع عن الحاجـات الأساسـية يجعـل إشباع البدن له الأولوية على إبداع الروح. الكوجيتو العربى

(١) أنظر دراساتنا الثلاث: موانع الإبداع، شروط الإبداع الفلسـفى، تجديـد اللغة شرط الإبداع، هموم الفكر والوطن جـ٢ الفكر العربى المعاصـر ص ١٧٩-٢٠٥.

كوجيتو عملى "أنا أتحرر إذن أنا موجود" منذ مباحث التوحيد والعدل القديمة عند المعتزلـة. فالإنسـان يتفـرد عـن الله بالحرية. ثم يأتى العقل بعد ذلك مسانداً لها حتى تكون الحرية مسئولة. فالمشروع النهضوى العربى مشروع عملى ويـأتى النظر سنداً وتأسيساً له. فى حين أن الكوجيتو الغربـى "أنـا أفكر فأنا إذن موجود" كوجيتـو معرفـى، المعرفـة تسـبق الوجود، والنظر يسبق العمل بالرغم من قلب ماركس له بناء على البواعث الإسلامية. فالنضال العربى من أجـل تحـرر الأفراد والأوطان والمجتمعات مازال مستمراً. وإن صراعات التحرر الوطنى التى انتهت إلى الاستقلال الوطنى للشـعوب إنجاز عملى ضخم فى هذا القرن[1].

ومع ذلك فإن الردة التى حدثت فى الربع الأخير مـن القرن بعد هزيمة يونيو حزيران ١٩٦٧ فى حاجة إلى إبداع نظرى جديد يساند فجر النهضة العربيـة الثانيـة وحمايـة مكاسب الاستقلال الوطنى، ودرء مخاطر التبعية فى عصـر الهيمنة الجديدة باسم العولمة. فغيـاب الإبـداع فـى الفكـر

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، جـ٢ التوحيد جـ٣ العـدل، مـدبولى، القـاهرة ١٩٨٨.

الفلسفى إنما هو أحد مظاهر غياب الإبداع فى اللحظة التاريخية الراهنة بعد انهيار التجربتين الأوليين، الليبرالية الغربية فى النصف الأول من القرن، والقومية العربية واختيارها الاشتراكى فى الربع الثالث منه. ومن ثم يعود السؤال الأول القديم "من هنا نبدأ" إلى وضعه من جديد "من أين نبدأ؟"[1].

وقد يكون السبب هو عصر الاستقطاب الذى تعيش فيه المجتمعات العربية حالياً بين التيارين الرئيسين المتنازعين، أنصار الوافد وأنصار الموروث اللذين تحولا إلى قوتين سياستين متصارعتين، العلمانية والسلفية. كل فريق يدعى امتلاك الحقيقة المطلقة. ومن ثم غاب الحوار والتزاوج والتفاعل، الشرط الضرورى للإبداع. وكل منهما يعتبر نفسه المهدى المنتظر، بيده الخلاص، وريث النظام القائم التابع للخارج، الفاسد فى الداخل. والنظام يعتمد على هذا الفريق مرة لضرب الفريق الآخر حتى يضعفه ثم يعتمد على الفريق الآخر مرة أخرى حتى يضعف الفريق الأول فيقوى القلب بضعف جناحى المعارضة وقص ريشيهما. لا إبداع دون

(١) وهو سؤال لينين الشهير "ما العمل؟"

حوار وطنى بين مدارس الفكر والعمل فى هذا الجيـل مـن أجل تجميع القوى وحشد الطاقات وإقامة الجسـور والبحـث عن الطريق الثالث.

٩- الحالة الراهنة للفكر الفلسفى.

إن رصد "الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام" إنما الهدف منه معرفة الحالة الراهنة للفكر الفلسفى فـى الـوطن العربى حتى يتحرك التاريخ، وينتقل من قرن إلـى قـرن، ومن ألفية إلى ألفية عن طريق الوعى بالماضى واستشـراف المستقبل بعد سبر غور طبيعة المرحلة الراهنة. إذ يزدهـر الفكر بازدهار المرحلة.

لقد مر الفكر العربى فى المائة عام الأخيرة بتجربتين. الأولى التجربة الليبرالية التى كانت نمطاً للتحديث للتيـارات الفكرية الرئيسية الثلاثة منذ فجر النهضة العربية: الإصـلاح الدينى الذى أسسه الأفغانى. ونقطة بدايته: لا يتغير شئ فـى الواقع إن لم يتغير فهمنا للدين أولاً. والتيار العلمى العلمـانى الذى أسسه شبلى شميل، ونقطة بدايته: لا يتغير شـئ فـى الواقع إن لم يتغير فهمنا للطبيعة والمجتمـع أولاً. والتيـار

الليبرالى الذى أسسه الطهطاوى وخير الدين وبدايته: لا يتغير شئ فى الواقع إن لم نبن الدولة الحديثة أولاً. ومع ذلك الغاية واحدة، والنموذج واحد، الدولة الحديثة التـى تقـوم علـى الدستور والتعددية الحزبية والبرلمان والمساواة فى الحقـوق والواجبات بين المواطنين. وانتهت بـالثورة العربيـة ضـد الملكية والقطاع والفساد السياسى[1].

والثانية التجربة القومية الاشتراكية العربية التى أكملت حركات الاستقلال الوطنى، وأعادت بناء الهياكل الاجتماعية بالإصلاح الزراعى والتصنيع وحقوق العمال وتدعيم الدولـة للمواد الأولية، والقطاع العام ومجانيـة التعلـيم، وتـذويب الفروق بين الطبقات، ومعاداة الاستعمار والصهيونية، وعدم الانحياز، وانتهت بهزيمة ١٩٦٧.

والآن يمر العرب بتجربة ثالثة لا يدرون ما كنهها إلا أنها رد فعل على التجربة الثانية، ومنجرفة نحو الخصخصة والرأسمالية والعولمة واقتصاد السوق والتحالف مـع أعـداء الأمس، والوطن العربى مهدد بالتشرذم والتفكـك والضـياع

---

(١) أنظر دراستنا: تيارات الفكر العربى المعاصر، همـوم الفكـر والـوطن جـ٢ الفكر العربى المعاصر، ص ٤١٧-٤٨٠.

ليصبح محيطاً لمركز آخر سواه، الغرب وإسرائيل وليس القومية العربية ومصر. يعبر عنها الأدباء أكثر مما يعبر عنها المفكرون. يشعر بها السياسيون أكثر مما يعيشها الفلاسفة.

وكما بدأ فجر النهضة العربية على غير ما انتهى إليه، وانتهى إلى غيرها ما بدأ منه، كذلك كانت بداية القرن غير نهايته، ونهايته غير بدايته. كانت الأمور واضحة فى البداية وأصبحت غامضة فى النهاية. من الصديق ومن العدو؟ أنها مرحلة المخاض الجديد لجيل من الفلاسفة أقل تكويناً من الأجيال الماضية، وواقع أكثر تشابكاً، مع نقص فى الإمكانيات اللغوية والبحثية، وغموض فى الهدف والقصد، وصعوبة الحياة اليومية، وغلق باب الإعارات ومصادر الرزق الذى كان مفتوحاً على الأبواب للجيل الماضى، وسيادة الكتاب الجامعى المقرر وانتهاء عصر الرواد وتلاميذهم. ولولا آخر من بقى من جيل مضى لما استمر التاريخ. ربما يحتاج الإبداع إلى نقلة نوعية فى مسار العرب التاريخى وهم على أعتاب تجربة ثالثة لم تتحدد معالمها بعد.

إن أجيالاً جديدة قادمة موغلة فى الحداثة وأخرى فى

ما بعد الحداثة ومظاهرها فى التفكيك والقضاء علـى مثـل التنوير التى مازالت تعبر عن المرحلة التاريخية التى يمـر بها المجتمع العربى منذ فجر النهضة العربيـة حتـى الآن. وتقع فى اضطراب زمانى لأن كل حضـارة لهـا مسـارها التاريخى الخاص(١). فبالرغم من أننا والغرب متعاصران فى المكان إلا أننا لا نعيش نفس الزمان. فالحضارة الغربية فـى نهاية عصورها الحديثة التى بدأت منذ خمسة قرون. ونحـن فى بداية عصورنا الحديثة التى بدأت منذ قرنين من الزمـان ومازالت فى الطريق إلى أوجهها بالرغم مـن انكسـاراتها وردتها وكبوتها فى التجربتين السابقتين. تدعى علماً وهـى ناقلة علم. تريد التمايز عن غيرها وهى تعزل نفسـها عـن محيطها. تريد الحداثة فى اللاشعور وهى تنقل ما بعد الحداثة فى الشعور.

وتكون النتيجة رد فعل "القدامة" فهى أكثر فهماً من ما بعد الحداثة، وألصق بثقافة الناس وبالوعى التاريخى منهـا. وتغلق الأبواب ضد الحداثة وما بعد الحداثة بعـد أن كانـت الحداثة منذ فجر النهضة العربية على أوسع نطـاق، ليسـت

---

(١) الاضطراب الزمانى Anachronism.

فقط وافدة من الغرب بل نابعـة مـن التـراث كمـا بـين الطهطاوى فى الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة واللـذين على أساسهما أقام مونتسكيو "روح القوانين". وكلاهما، مـا بعد الحداثة والقدامة خارج الزمن الحاضر، وطبيعة المرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع العربى.

وانشغل مفكرون عرب آخرون وفلاسفة بتقديم شروح وتعليقات على التصورات والمفاهيم الوافـدة حـديثاً مثـل: المجتمع المدنى، حقوق الإنسان، حقوق المـرأة، الأقليـات، الحكم أو الإدارة العليا[1]، صراع الحضارات، نهاية التاريخ، العولمة[2] حتى يلحقوا بمفاهيم العصر. فأصبح الفكر العربى يلهث وراء تسارع نقل المفاهيم ويكتفى بشـرحها. الغـرب يبدع ونحن نشرح، نفكر على فكره، ونمضغ لقمته. فلم يعـد لدى العرب الوقت الكافى لالتقاط الأنفاس وإبداع مفاهيم تعبر عن لحظته الراهنة ومرحلته التاريخية. كل مفهوم غربى لـه مفهوم عربى بديل ومقابل له. مثل الدولة الوطنيـة مقابـل المجتمع المدنى، وحقوق الشعوب مقابل حقـوق الإنسـان،

(١) الحكم أو الإدارة العليا Governance.

(٢) حسن حنفى، صادق جلال العظم: ما العولمة؟ دار فكر، دمشق ٢٠٠٠.

وحقوق المواطن مقابل حقـوق المـرأة، والتعدديـة مقابـل الأقليات، والمؤسسات الدستورية والمشاركة الشعبية مقابـل الحكم أو الإدارة العليا، وحـوار الثقافـات مقابـل صـراع الحضارات، وبداية التاريخ مقابل نهاية التاريخ، والاعتمـاد المتبادل مقابل العولمة[١]، وتحدى الإبداع هو: مـن يكتـب النص ومن يشرح؟ من الذى يضع اللحن ومن الذى يـرقص على الإيقاع؟

١٠- مسئوليات الجمعيات الفلسفية العربية.

وإذا كانت الجامعات قد انشغلت بالخصخصة وبالأعداد الكبيرة وبالكتاب المقـرر والامتحانـات والحفـظ والنقـل، والأساتذة بالكسب من الداخل بعد أن استعصى الكسب مـن الخارج فإنها مسئولية مراكز الأبحاث الفلسفية والجمعيـات الفلسفية أن تستأنف الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام،

---

(١) Cultures in conflict or dialogue Islam in the modern world, vol. II, Tradition, Revolution and Culture, Dae Kebaa, Cairo, ٢٠٠٠ pp. ٥٥٦-٥٦٣.

وأن تتحول من قرن إلى قرن، ومن ألفية إلى ألفية[1]. وهـى

(١) هذه هى الندوة الثانية العشرة للجمعية الفلسفية المصرية بعد إحدى عشرة أخرى هى:

الأولى: دور أقسام الفلسفة فى مصر، كليـة الآداب، جامعـة القـاهرة ١٩٨٩.

الثانية: دور مصر فى الإبداع الفلسفى، كلية الآداب، جامعـة القـاهرة، يوليو ١٩٩٠.

الثالثة: نحو علم كلام جديد، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، يوليـو ١٩٩١.

الرابعة: نحو مشروع حضارى جديد، كلية دار العلوم، جامعة القـاهرة، يوليو ١٩٩٢.

الخامسة: نحو فلسفة إسلامية جديدة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، يوليو ١٩٩٣.

السادسة: مدرسة الإسكندرية عبر العصور، كليـة الآداب، جامعـة الإسـكندرية، ديسمبر ١٩٩٤.=

= السابعة: التأويل بين الفلسفة والعلوم الإنسانية، كلية الآداب، جامعـة القـاهرة، ديسمبر ١٩٩٥.

الثامنة: فلسفة التاريخ والوعى بالتاريخ، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ديسـمبر ١٩٩٦.

التاسعة: الخطاب الفلسفى، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ديسمبر ١٩٩٧.

العاشرة: قراءات ابن رشد، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ديسمبر ١٩٩٨.

الحادية عشر: الفلسفة فى مصر فى مائة عام، كلية العلوم، جامعـة القـاهرة، ١٩٩٩.

مسئولية الجمعية الفلسفية العربية فى تجميع الفلاسفة العـرب من أجل وضع خطة عربية مشتركة لنهضة عربيـة ثانيـة وتفكير فلسفى عربى جمـاعى[1]. وهـى مسـئولية اتحـاد الجمعيات الفلسفية العربية فى تنسيق الجهود بين الجمعيـات الفلسفية القطرية وتقويتها والمساعدة على إنشـاء جمعيـات فلسفية فى الأقطار التـى مازالـت تخلـو منهـا[2]. ولعـل التنظيمات والاتحادات والجمعيات العربية وسائر المنظمـات غير الحكومية تكون أقدر على تحقيق أحـد أبعـاد الوحـدة العربية، وحدة الوجدان والثقافة، ما لا تسـتطيع أن تحققـه الحكومات من وحدة سياسية[3].

إن العمل الجماعى العربى من خلال اتحاد المؤرخين

---

(١) تأسست الجمعية الفلسفية العربية فى عمان عام ١٩٨٣ برئاسة أ.د. أحمد ماضى وبفضل جهوده المتواصلة وضيافة الجامعة الأردنية.

(٢) هناك جمعيات قطرية فى مصر والمغرب وتـونس والأردن والعـراق واليمن وموريتانيا. ومازالت فى سبيل التكوين فى الجزائر وليبيا ولبنان. ومازال الشوط بعيداً لتأسيس جمعيات فلسفية فـى السـودان والكويـت والإمارات وعمان والمملكة العربية السعودية والصومال.

(٣) هناك نوايا طيبة لإنشاء اتحاد للجمعيات الفلسفية العربية بمبـادرة مـن الجمعية الفلسفية فى القاهرة ومن بيت الحكمة والجمعية الفلسفية العراقية فى بغداد هذا العام. وقد تم إشهار الاتحاد بالقاهرة فى ٢٠٠١/٣/١٤.

العرب، والجمعية العربية للعلوم السياسية وسائر الأنشطة الفكرية والعلمية والأدبية على الصعيد العربى لقادر على الخروج من الأزمة الراهنة وتجاوز المأزق الحالى. كما أن عقد الندوات والمؤتمرات الفكرية العربية لقادر على التفكير الجماعى وخلق رأى عام عربى وبلورة رؤية شاملة للوضع العربى الحال. كما أن النشر العربى والتوزيع لقادر على توحيد الأمة فكرياً وثقافياً وعلمياً فى وقت ينحسر فيه التشرذم العربى وتعود مؤتمرات القمة دورياً وتفعيل دور الجامعة العربية[1]. إن الفكر يسبق السياسة، والمفكرون الأحرار يسبقون الضباط الأحرار. والفلاسفة فى طليعة المفكرين الأحرار.

إن التحديات مازالت قائمة، والمشروع النهضوى العربى مازال مستمراً. وإن تمت بعض إنجازاته المباشرة إلا أن معظمه لم يكتمل بعد. ففلسطين مازالت محتلة. والاستعمار عاد على نحو غير مباشر فى صيغ الهيمنة والعولمة واقتصاديات السوق. فما هو دور الفلسفة العربية

---

(١) من نماذج دور النشر والتوزيع الرائدة "مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت".

فى تحرير فلسطين وتقديم لاهوت الأرض، وفلسفة الأرض، وتصوف الأرض، وتشريع الأرض، وفقه الأرض؟ وتحرير المواطن مازال أمامه شوط بعيد. ومازال الصراع من أجـل حقوق الإنسان والمواطن مستمراً. بل إن القـوانين المقيـدة للحريات تزداد عاماً بعد عام والرقابة الداخلية تزداد يوماً بعد يوم. ويعاد الآن طبع مؤلفات رواد النهضة العربية فى أوائل هذا القرن وكأنها آخر ما يصبو إليه نهايـة القـرن، وكـأن الزمن توقف بل تراجع إلى الوراء. فكيف تستطيع الفلسفة أن تصوغ نظرية فى حرية المواطن قادرة على أن تفكك أغلاله وأن تنزع جذور التسلط فى وجدانه المعاصر والمترسبة فى وعيه الثقافى؟[1]. ووحدة الأمة مازالت بعيدة المنال بل ازداد العرب تشرذماً وتجزئة وحدوداً وتأشيرات دخول وقطريـة ونزاعات حدودية وغزو مسلح وشكاوى فى محـاكم العـدل الدولية وفى مجلس الأمن والمنظمات الدولية. فكيف تستطيع أن تضمن للأمة وحدتها بفلسفة فى الوحدة تنبع من التوحيـد كثقافة للأمة وعلى اتساعها الجغرافـى ومواردهـا الماديـة

---

(١) انظر دراستنا: الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية فى وجداننا العربى المعاصر الدين والثورة فى مصر جـ٢ التحرر الثقافى مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص ١١٩-٢١٨.

والبشرية فى عصر التكتلات الكبرى والشـركات العملاقـة العابرة للقارات؟ والعدالة الاجتماعية مازالت مطروحة منـذ عصر الإقطاع بعد تراكم الثروة العربية من عوائـد الـنفط. فكيف تستطيع الفلسفة أن تعطى أيديولوجية لإعـادة توزيـع الثروة وتحقق أكبر قدر ممكن من المساواة كأمن للوطن من الثورات الاجتماعية، من لا يملكون ضد مـن لا يملكـون؟ والتنمية القومية مازالت فى تعثر، والعالم العربـى يسـتورد ٧٥% من غذائه من الخارج، ٩٠% من سلاحه من الخارج، ٩٥% من علومه الحديثة وتقنياتها مـن الخـارج. فكيـف تستطيع الفلسفة أن تصوغ أيديولوجية للتنمية المستدامة تعتمد على الذات وتنمية الموارد وإعطاء الأولوية للعوامل الداخلية على العوامل الخارجية؟ ومازالت قضية الهوية مطروحة فى عصر يشتد فيه الاستقطاب بين التغريب والأصـولية، بـين الانبهار بالآخر والانعكاف على الذات إلـى حـد الخصـام الوطنى والنزاع المسلح والقتال بين الاخوة الأعداء. فكيـف تستطيع الفلسفة أن تعقد حواراً وطنياً بين التيارات الفكريـة والسياسية فى الوطن العربى حماية للثقافة الوطنية والتعددية مع صياغة برنامج عمل وطنى موحد تلتقى فيه أهداف كـل

مدارس الفكر والعمل؟ وأخيراً، مازالت قضية لامبالاة الجماهير مطروحة حتى ولو غزى الكيان الصهيونى عاصمة عربية وضرب أهدافاً عربية واحتل أراضى عربية فلا تتحرك الجماهير إلا فى هبات شعبية وقتية تخبو بمجرد اندلاعها. كيف تستطيع الفلسفة أن تصوغ رسالة فى الأمانة وغاية الإنسان والمسئولية والالتزام بقضايا العصر؟ كيف تستطيع أن تحول الكم العربى إلى كيف، والجماهير إلى طاقة، والأعداد المتراصة إلى كتلة بشرية؟

إن الهدف من رصد "الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام" هو بلورة الوعى التاريخى الفلسفى العربى، وسبر أغوار الحاضر بين الماضى والمستقبل حتى لا يظل الغرب وحده صاحب الوعى التاريخى، يحقب مراحله ويدعونا إلى الدخول فى إحداها. وقد يأتى يوم يحقب فيه العرب وعيهم التاريخى ويدعون الآخرين للدخول فيه[1].

---

(١) وتلك هى المهمة الكبرى لعلم "الاستغراب".

المصادر الفكرية للعقلانية
فى الفكر العربى المعاصر

أولا: الموضوع والمفاهيم.

لا تعنى "المصادر" الجذور وحدها بل المصادر والتكوين، الجذور والثمار، البدايات والنهايات. فالمصادر قد تم تفعيلها فى الثقافة العربية المعاصرة، ولم تعد فقط مصادرا بل تحولت إلى نتائج. وإذا كانت المصادر تأتى من التاريخ فقد تحولت على ممر التاريخ إلى بنى ثقافية مستقلة عنه ومؤثرة فيه.

كما لا تعنى المصادر النقل من الخارج أو النقل من الداخل بل تعنى أيضا حاجة الواقع العربى المعاصر ومتطلباته التى يتم تلبيتها عن طريق البحث فى المنابع الخارجية أو الداخلية. فالواقع هو الباعث على استدعاء

(*) ندوة "حصيلة العقلانية والتنوير فى الفكر العربى المعاصر"، أبريل ٢٠٠٤، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

المصادر. والحاضر هو الذى يستلهم الـذاكرة البعيـدة فـى التراث الإسلامى القديم أو الذاكرة القريبة فى التراث الغربى المعاصر.

ويضم الفكر العربى المعاصر القرنين التاسـع عشـر والعشرين دون تفرقة بين الحديث فى القرن التاسـع عشـر وربما الثامن عشر فى الحركة الوهابية فى شـبه الجزيـرة العربية أو حركة الاستنارة العقلية لدى علماء الأزهر ممثلـة فى الشيخ حسن العطار أستاذ الطهطاوى، وبين المعاصر فى القرن العشرين، فى النصف الأول أو فى النصف الثانى منه. ليس المهم هو البداية الزمنية فى التاريخ بل البداية المعرفية فى العقل.

ولا يوجد تحديد لمعنى العقلانية أو العقل بـل مجـرد تجليات وتطبيقات له فى الحياة الاجتماعية والسياسـية. ولا يوجد فى المقالات المجمعة أو فى الكتب المؤلفـة مقـال أو جزء صغير عن العقل والعقلانية[(١)]. وإن وجـدت تحديـدا

(١) محمد عبد المنعم مجاهد: رحلة فى أعماق العقل الجدلى، سـعد الـدين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، بيروت ١٩٨٥، العقل فى غيبة الجدل والبراكسيس ص٧١-٧٨. فؤاد زكريا: خطاب إلـى العقـل العربـى، محاولة لفهم العقل العربى ص١١٢-١٢٣. محمد نور فرحات: البحـث

فمعظمها من الوافد الغربى أو من العقل البديهى. إذ يبدو أن الحديث عن العقل والعقلانية هو تلبية رغبة أو تعبيـر عـن حاجة أو هو تخفيف من الإحساس بعقدة النقص أمام حضارة غربية عقلانية معاصرة لديها عقدة عظمة بالتفوق، والعقلانية أحد مظاهره.

و"المقال" هو الشكل الأدبى الغالـب علـى العقلانيـة العربية المعاصرة الإصلاحية أو الليبرالية أو العلمية. فهـى كتابات ملتزمة تخاطب الرأى العـام، وتسـاهم فـى رقـى المجتمع وتأسيس النهضة. بل إن المؤلفات التى لها عنـاوين مثل العقل والعقلانية إنما هى تجميع مقالات[1]. ونـادرا مـا

عن العقل، حوار مع فكر الحاكمية والنقل، كتاب الهـلال، دار الهـلال، القاهرة ١٩٩٧، العقل والنقـل ص٦٧-٨٦، هـل النصـوص معقولـة ص٨٧-١٠١، فقه ازدراء العقل ص١٦٩-١٨٠. برهان غليون: اغتيال العقل، محنة الثقافة العرية بين السلفية والتبعية، دار التنـوير، بيـروت ١٩٨٥. العقل السجالى ص٤٣-٦٦، حجاب العقل ص٢٠٦-٢٥١، فـى العقلانية وجذورها أو مقام العقل ص٢٢٥-٢٣٥، مأزق العقلانية العربية الحديثة ص٢٣٦-٢٥١، من إحياء التراث إلى نقد العقـل ص٣٠٩-٣١٦، تحرير العقل ص٣٤١-٣٥١.

(١) مثل: جابر عصفور: أنـوار العقـل، العقلانيـة العربيـة والمشـروع الحضارى. محمد نور فرحات: البحث عن العقـل، حـوار مـع فكـر

يكون أحدها مؤلفا مكتوبا[1]. بل قد يخلو عنوان يحمل اسـم "العقل" من أى فصل عن العقل أو العقلانية[2].

ويمكن التمييز بسهولة وطبقا للتصنيف الشـائع بـين ثلاثة تيارات فى الفكر العربى المعاصر: التيار الإصـلاحى الذى أسسه الأفغانى وتلاميذه، محمد عبده، رشـيد رضـا، حسن البنا، سيد قطب، وبعض الجماعات الإسلامية الحالية، والتيار الليبرالى الذى أسسه رفاعة رافـع الطهطـاوى فـى مصر وخير الدين التونسى فى تونس والأجيال اللاحقة عنـد أحمد لطفى السيد وطه حسين والوفد الجديد. والتيار العلمـى العلمانى الذى أسسه شبلى شميل وفـرح أنطـون ويعقـوب صروف وسلامة موسى وإسماعيل مظهر. وقد امتد كل تيار

الحاكمية والنقل. سلامة موسى: عقلى وعقلك. زكى نجيب محمود: فـى حياتنا العقلية قصة عقل، المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكـرى. فـؤاد زكريا: خطاب إلى العقل العربى. إسماعيل المهداوى: العقلانية الشـاملة ضد الماركسية والبرجماتية والغيبية وضد السفسطة والفلسفة الطفوليـة. مجاهد عبد المنعم مجاهد: رحلة فى أعماق العقل الجدلى.

(١) برهان غليون: اغتيال العقل، محنة الثقافة العرية بين السلفية والتبعيـة. زكى نجيب محمود: المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى.

(٢) جابر عصفور: أنوار العقل، الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة ١٩٩٦. زكى نجيب محمود: فى حياتنا العقلية، دار الشروق، القاهرة ١٩٧٩.

على مدى خمسة أجيال، ينحسر فيها التيار جيلا وراء جيـل حتى تصبح النهايات غير البدايات وربما نقيضها[1].

وهناك مفكرون على التخوم بين أكثـر مـن تيـار، الإصلاحى والليبرالى عند قاسم أمين ومحمد حسـين هيكـل والعقاد وخالد محمد خالد، والإصلاحى العلمى مثل طنطاوى جوهرى والجيل الحالى مـن دعـاة "العلـم والإيمـان"[2]، والليبرالى العلمى مثل زكى نجيب محمـود وفـؤاد زكريـا وغيرهم. وهناك مفكرون آخرون تحولوا من تيار إلى تيـار تدريجيا أو بانقلاب. يبدأ ليبراليا أو علميـا وينتهـى دينيـا إصلاحيا[3].

وقد اتسمت العقلانية بطـابع كـل تيـار: العقلانيـة الإصلاحية التى تحاول فهم الدين فهما عقلانيـا، والعقلانيـة

---

(1) انظر دراساتنا العديدة فى هذا الموضوع: هموم الفكر والـوطن، جـ ٢ الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، تيارات الفكر العربى الحديث ص٤١٧-٤٨٠. دراسات فلسفية، الأنجلو المصـرية، القـاهرة ١٩٨٧، كبوة الإصلاح ص١٧٧-١٩٠.

(2) وذلك مثل مصطفى محمود، زغلول النجار ...الخ.

(3) وذلك مثل انقلاب عادل حسين ومحمد عمـارة مـن الماركسـية إلـى الإصلاح، وإسماعيل مظهر من التيار العلمى العلمـانى إلـى الإسـلام، وخالد محمد خالد من الإصلاحى الليبرالى إلى المحافظة الدينية.

الليبرالية التى تحاول تأسيس الحرية على مقتضيات العقـل، والعقلانية العلمية التى نموذج العقل فيها هو العقل الطبيعـى المرتبط بالحس والواقع.

ويعتمد كل تيار على مصدرين، المصدر الداخلى فـى جذور العقلانية القديمة فى التـراث الإسـلامى والمصـدر الخارجى فى جذور العقلانية الحديثة فى التراث الغربى مـع تفاوت فى النسب. فالعقلانية الإصلاحية أقرب إلـى جـذور العقلانية القديمة فى التراث القديم منها إلى جذور العقلانيـة الحديثة فى التراث الغربى. والعقلانية الليبرالية حاولت الجمع بين المصدرين الداخلى القديم والخارجى الحديث على نحـو متعادل ومتوازن، تقرأ الحسن والقبح العقليين عند المعتزلـة فى "الشرطة" لنابليون، وتقرأ علم العمران عند ابن خلـدون فى مرآة "روح القوانين" لمونتسكيو. ويكتب محمـد حسـين هيكل "حياة محمد" فى مرآة جان جاك روسو. أمـا التيـار العلمى فإنه أقرب إلى إلى المصدر الخارجى فـى العقلانيـة العلمية الغربية الحديثة منه إلى المصدر الداخلى الإسـلامى فى التراث القديم بالرغم من محاولة شبلى شميل بيان جذور نظرية التطور فى القرآن الكريم من أجل الترويج لهـا فـى

الثقافة المحلية، ومحاولة فرح أنطون تأصيلها فى "ابن رشـد وفلسفته". ثم اختل الميـزان عنـد يعقـوب صـروف فـى "المقتطف" وسلامة موسى فى "هؤلاء علمونى" فـلا يوجـد منهم عربى مسلم واحد ولا حتى ابن رشد أو ابن خلـدون، وإسماعيل مظهر قبل أن ينقلب على التيار فى آواخر حياتـه إلى التيار الإسلامى فى "الإسلام أبدا". أمـا محاولـة زكـى نجيب محمود فى "جابر بن حيـان" فإنهـا ليسـت تأصـيلا للعقلانية العلمية فى الوضعية المنطقية بـل مجـرد كتابـة عارضة لأحد أعلام العرب.

ويصعب القيام بإحصاء شامل لحصيلة العقلانية علـى مدى قرنين من الزمان مهما كان كاملا. إنمـا المهـم هـى النصوص التكوينية عند الرواد فى القـرن التاسـع عشـر وتفريعاتها عند الأجيال اللاحقة فى القرن العشرين استمرارا فيها أو نقدا لها أو انقلابا عليهـا. وقـد لا يتسـاوى قـدر العروض كيفا ولا كما. إنما هى نماذج ممثلة للتيار مع وجود نماذج أخرى. ويستحيل إيراد إحصاء شـامل. قـد يكـون التركيز أحيانا على القرن التاسع عشر لأن به جيل الـرواد. وقد يكون أحيانا على القرن العشـرين. فهـو أقـرب إلـى

المعاصر، وقد يغلب التيار الإصلاحى التيارين الآخرين فـى العرض لأنه أكثر التيارات شيوعا وحضـورا فـى الفكـر العربى المعاصر.

وقد أخذت العقلانية بـالمعنى الـدقيق وتحليـل أهـم نصوصها وليس بمعناها الواسع إيجابا الذى يضم الاجتهـاد والمعاصرة والتجديد والتحديث والإصلاح والنهضة أو سـلبا مثل نقد التقليـد والقـديم والمحافظـة والسـلفية والجمـود والتعصب. فقد اتسعت العقلانية حتى أصـبحت تضـم كـل شىء. واستعملت كشعار أكثر منها كمفهوم خاصة فى الفكر العربى المعاصر الذى مازال يغلب عليه الطابع الفكرى العام فى المنابر العامة ولم يتحول بعد إلى فكر دقيـق ومفـاهيم محددة. مازال الخطاب الإنشائى هو الغالـب، وهـو أحـد التحديات للفكر العربى نفسه، جيلا وراء جيل.

ثانيا: العقلانية الإصلاحية.

وتعنى محاولة فهم الدين فهما عقلانيا وتأصـيل ذلـك الفهم فى التيارات العقلانية فى التراث القديم عند المعتزلـة وابن رشد بل وبعض الفقهاء الذين يعتبرون مـن مصـادر

الفكر الإصلاحى الحديث مثل ابن تيمية فى "درء تعـارض العقل والنقل" و"موافقة صحيح المنقول لصـريح المعقـول". وهى أكثر التيارات حضورا وشيوعا. تنهـل مـن الثقافـة الموروثة التى أصبحت الرافد الرئيسى فى الثقافة الشـعبية. كما تبنتها النخبة الوطنية. وأصبحت إحـدى أيـديولوجيات التحرر الوطنى.

١- بدأت الحركة الإصلاحية عند محمد عبد الوهـاب فى شبه الجزيرة العربية تيارا نصيا لاعقليا وانتهت كذلك منذ كبوة الإصلاح من الأفغانى إلى محمد عبده إلى رشيد رضـا إلى الجماعات الإسلامية المعاصرة نصية لاعقلية. والتحدى الآن هو كيفية تحويلها إلى حركة إصلاحية عقليـة تتجـاوز عقلانية الإصلاح الأول مـن نصـف الأشـعرية ونصـف الاعتزال عند محمد عبده إلى الاعتزال الكامل عند أصحاب الطبائع، ومن ديكارت وكانط عند عثمان أمين إلى اسبينوزا وفولتير.

٢- وفى الشام بدأت حركة إصلاحية لا تعتمد علـى تحليل العقل بل على تحليل ظـاهرتى الاسـتبداد والفتـور، استبداد الحكام وفتور المحكومين. ففى "طبائع الاسـتبداد" لا

يذكر العقل مباشرة بل يذكر التناقض بين الاستبداد والعلـم. فليس غرض المستبد أن تنور الرعية بـالعلم. ومـن العلـم الحكمة النظرية والفلسفة العقلية. والمسـتبد لا يخـاف مـن العلوم كلها بل تلك التى توسع العقول وتعرف الإنسان ما هى حقوقه. لذلك كان العوام قوات المستبد وقوته، يذبحون أنفسهم بأيديهم[١].

وفى "أم القرى" فى الاجتماع الخامس يتحدث الكواكبى عن الاجتهاد والتقليد دون الحديث عن العقل صراحة. فأقـام الشافعى مذهبه على مبادئ اللغة وحدها. وأدخل أبو حنيفـة فى مذهبه بعض القواعد المنطقية. ثم توسع الأصوليون فـى ذلك حتى ابتعدوا عن روح الدين العملية، فأضروا أكثر مما نفعوا[٢]، وتعصب كل فريق لمذهبه وقلده. فضاع الاجتهـاد لحساب التقليد[٣]. ولا فرق بين القدماء أو بين من قلده مـن

---

(١) الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى، تحقيق محمـد عمـارة، الهيئـة المصرية العامة للتأليف والنشر، القـاهرة ١٩٧٠، طبـائع الاسـتبداد، ص٣٥٦-٣٦٠.

(٢) أم القرى، الاجتماع الخامس، السابق ص٢٢٥-٢٢٦/٢٤٣-٢٤٧.

(٣) السابق ص٢٦٩-٢٧١.

المحدثين الغربيين. فالتقليد واحد مع اختلاف المقلد. لا فرق بين أنصار المذاهب الفقهية أو الفئة المتفرنجة.

٣- أما المدرسة الإصلاحية الأكثر تـأثيرا واعتمـادا على العقل فهى المدرسة المصرية التـى أسسـها الأفغـانى وتلاميذه، محمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا والتى انتهت إلى جماعة الإخوان المسلمين. ففى "الرد علـى الـدهريين" للأفغانى تتم سعادة الأمم بعدة أمور منها "صفاء العقول" من كدر الخرافات وصدأ الأوهام. فلو تدنس العقل بعقيدة وهمية لقامت حجب كثيفة بينه وبين الواقع. وقد توقف خرافة العقل عن حركته الفكرية فيصدق كل وهم وظن مما يبعـده عـن الكمال. وصفاء العقول هو أول ركن بنـى عليـه الإسـلام بفضل التوحيد وتطهيرها من الأوهام[1]. لذلك قامت عقائـد الأمة على البراهين القويمة والأدلة الصحيحة اعتمادا علـى العقل بعيدا عن الظن والوهم. وقيد الأغلال أهون مـن قيـد العقول بالأوهام. والعقل أشرف مخلوق. فهو عـالم الصـنع

---

(١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى، تحقيق محمد عمارة، دار الكاتـب العربى للطباعة والنشر، القاهرة (د.ت)، الرد على الـدهريين ص١٧٣-١٧٦/١٧٤.

والإبداع لا يعطله إلا الوهم والجبن. وكل شىء فى هذا العالم خاضع للعقل والمستحيل اليوم يصبح ممكنا غدا[1]. والفضائل حسنة فى ذاتها، والرذائل قبيحة فى ذاتها[2]. والعقـل قـادر على إدراكهما معا، والإرادة قادرة على فعل الأولى وتـرك الثانية، فالعقل وحرية الاختيار كلاهما ركنا أصل العدل عند المعتزلة.

٤- وتمثل "رسالة التوحيد" لمحمد عبده التحـول إلـى منتصف الطريق، من الأشعرية إلى الاعتزال. فقد ظل محمد عبده أشعريا فى التوحيد، نظرية الذات والصفات والأفعـال، ولكنه تحول إلى معتزلى فى العدل، فـى الحسـن والقـبح العقليين. فعلم التوحيد لا ينشأ بالتقليد[3]. والعقل قادر علـى

---

(١) "قيد الأغلال أهون من قيد العقول بالأوهام. العقل أشرف مخلوق. فهـو عالم الصنع والإبداع. ولا معطل له إلا الوهم. ولا يقعده عن عملـه إلا الجبن. وهو الذى يخيل المفقود موجودا والقريب بعيـدا. كـل عناصـر الوجود فى هذا العالم الفانى خاضعة للعقل الإنسانى. فكل مستحيل اليوم فى الطب والصناعة سوف يكون غدا ممكنا"، السابق ص٣٢٤.

(٢) السابق، الحسن والقبح ص٣٧٦-٣٨٢.

(٣) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، جـ ٩٨٨/١، محمد عبده: رسالة التوحيد، نهضة مصر، القاهرة ١٩٥٦، حسن الأفعال وقبحهـا ص٦٣-

التمييز بين الحسن والقبيح فـى المحسوسـات والمعقـولات والنافع والضار فى الشرعيات أو الفضـيلة والرذيلـة فـى الأخلاقيات حتى ولو كان عددا قليلا عن أصفياء البشر. وقد اجمع عليه العقلاء فى كل ملة. كمـال الله يعـرف بالعقـل. والأفعال الاختيارية تعرف أيضا بالعقل. بل إن مبدأ العقـل يبقى للإنسان بعد موته للحساب والعقـاب. وقـد وهـب الله للإنسان ثلاث قوى: الذاكرة والمخيلـة والمفكـرة. وكلهـا مظاهر للعقل. وليست عقول الناس سواء فى معرفـة الله أو الحياة بعد الموت نظرا للتربية والتكوين والاسـتعداد. ومـع ذلك، قد لا يستقل العقل البشرى فى كل شىء ويحتاج إلـى عون خارجى وهى النبوة[1]. إن منزلة النبوة من الاجتمـاع هى منزلة العقل من الشخص أو منزلة النظر على العمل[2].

---

٧٥. "كل هذا من الأولويات العقلية لم يختلف فيه ملـى ولا فيلسـوف"، ص٦٨.

(١) "لهذا كان العقل الإنسانى محتاجا - فى قيادة القوى الإدراكية والبدنية إلى ما هو خير له فى الحياتين - إلى معين يستعين به فى تحديد أحكام الأعمـال. وذلـك المعين هو النبى" ص٧٤-٧٦.

(٢) "إن منزلة النبوات من الاجتماع هى منزلة العقل من الشخص أو منزلـة العلـم المنصوب على الطريق المسلوك"، رسالة التوحيد ص١١٨.

والأصل حمل الإسلام على التقليد ودافع عن العقل[1]. وأعلن استقلال العقل والإرادة، وهما أصلا العدل[2].

وردا على سؤال تلميذه محمد رشيد رضا عن الحاجة الماسة إلى تأليف كتب تناسب حاجة العصر فـى الترتيـب والسهولة، ومراعاة عقول المسلمين رد الشيخ ضارب المثل بعلم الكلام الذى كتب فيه "رسـالة التوحيـد" تحقيقـا لهـذا المطلب. فما هو موجود تكرار لما عرفه الناس من واصـل بن عطاء مؤسس الاعتزال باعتزاله مجلس الحسن البصرى دون معرفة هذا الفكر الجديد ومنشـئه ومـا سـبب قـول الأشعرى بأن الوجود عين الموجود؟ ومتى دخلت الفلسفة فى كتب العقائد؟ وما الهدف من ذلك؟ وهو ما قد يوجد فى الكتب الإفرنجية[3].

---

(١) "صاح بالعقل صيحة أزعجته من سباته، وهبت به من نومة طال عليـه الغيـب فيها كلما نفذ إليه شعاع من نور الحق"، السابق ص١٤٧. "فأطلق بهذا سـلطان العقل من كل ما كان قيده وخلصه من كل تقليد كان استعبده" ص١٤٩.

(٢) "تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حرم منهما وهما استقلال الإرادة واستقلال الرأى والفكر. وبهما كملت له إنسـانيته ..." السـابق ص١٤٩.

(٣) "إننا إذا أردنا أن نكتب فى تاريخ علم الكلام مثلا فلا يوجد فى تواريخنا مادة تفى بالغرض. ويذكرون أن واصل بن عطاء أول مـن تكلـم فـى

وفى "الإسلام بين العلم والمدنية" تقوم دعوة الإسلام، التوحيد، على النظر العقلى وتوجيه العقل نحو النظر إلى الكون واستعمال القياس الصحيح. فأطلق العقل البشرى الفطرى دون قيد للتفكر فى السماوات والأرض. لذلك كان النظر أول واجبات المكلف. بل إن الإعجاز القرآنى أيضا يعرف بالاستدلال وليس فقط بالتأثير فى النفس. الأصل الأول للإسلام هو النظر العقلى والإذعان له[1]. والأصل

العقائد على مذهب المعتزلة، واعتزل مجلس الحسن البصرى، لكن ما سبب ذلك؟ من أين جاءه هذا الفكر الجديد؟ وكيف انتشر هذا المذهب؟ وما الذى حدا بالشيخ أبى الحسن الأشعرى للقول بأن الوجود عين الموجود؟ ... ومتى دخلت الفلسفة فى كتب العقائد؟ وماذا كان غرض العلماء فى إدخال الفلسفة على العقول مع العقائد فى وقت واحد؟ كل هذا يعسر علينا أن نعرفه من تواريخنا. ويمكننا أن نعرف كثيرا من شئون الإسلام وتاريخه من الكتب الإفرنجية فإن فيها ما لا نجده فى كتبنا"، تاريخ الأستاذ الإمام جـ ٩٢٧/١.

(١) "فأما الدعوة الأولى (الاعتقاد بوجود الله) فلم يحول فيها إلا على تنبيه العقل البشرى وتوجيهه إلى النظر فى الكون واستعمال القياس الصحيح ... وأطلق للعقل البشرى أن يجرى فى سبيله الذى سنته له الفطرة بدون تقييد، فنبهه إلى خلق السماوات والأرض..."، الإسلام بين العلم والمدنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣، أصول الإسلام ص٩٧. "فالإسلام فى هذه الدعوة والمطالبة بالإيمان بالله ووحدانيته لا يعتمد على

الثانى تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض. فالعقـل أساس النقل كما هو الحال عند المعتزلة بل والفقهاء مثل ابن تيمية فى "موافقة صحيح المنقول لصـريح المعقـول" و"درء تعارض العقل والنقل"[1]. فإذا لـم يحـل التعـارض فإمـا التفويض وإما التأويل. والأصل الثالث البعد عـن التكفيـر احتراما لاجتهاد الآخرين وحق الاختلاف. والأصل الرابـع الاعتبار بسنن الله فى الخلق، فالعقل والطبيعة نظام واحـد.

شىء سوى الدليل العقلى والفكر الإنسانى الذى يجـرى علـى نظامـه الفطرى (وهو ما نسميه بالنظام الطبيعى)" ص٩٨-٩٩. "إن أول واجب يلزم المكلف أن يأتى به هو النظر والفكر لتحصـيل الاعتقـاد" ص٩٩. "الأصل الأول للإسلام النظر العقلى لتحصيل الإيمان. فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلى. والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح. فقد أقامك منه على سبيل الحجة وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلـى حاكم فقد أذعن إلى سلطته. فكيف يمكنه بعد ذلـك أن يجـور أو يثـور عليه؟"، ص١٠١.

(١) "الأصل الثانى تقديم العقل على ظاهر الشرع حين التعـارض ... اتفـق أهل الملة الإسلامية إلا قليلا ممن لا ينظر إليه على أنـه إذا تعـارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل. وبقى فى النقل طريقـان: طريـق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمـر إلى الله فى علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قـوانين اللغـة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل"، ص١٠١-١٠٢.

والأصل الخامس القضاء على السلطة الدينية. فالعقل والثورة نظام واحد كذلك. والأصل السادس حماية الدعوة لمنع الفتنة وعدم التفرق. والسابع مودة المخالفين فى العقيدة، والثـامن الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة[1].

وكانت النتيجة انشغال المسلمين بالعلوم الأدبية والعقلية والكونية وإنشائهم دور الكتب والمدارس[2]. وبرع العرب فى العلوم الرياضية والطبيعية. وشجع الخلفاء العلـم والعلمـاء. فالجمود ليس حجة على المسلمين. فقد انطلق الدين بالعقل فى سعة العلم[3].

ويتعاون العقل مع الوجـدان علـى التأمـل والنظـر والإدراك المباشر والبداهة. العقل للخارج والوجدان للداخل. العقل لظواهر الطبيعة والوجدان لظواهر النفس. لذلك يـرى رشيد رضا أن "رسالة التوحيد" موجهة إلى العقل والوجـدان

---

(١) السابق ص١٠٢-١٢٠.

(٢) السابق ص١٢٤-١٣٧.

(٣) "كان الدين هو الذى ينطلق بالعقل فى سعة العلم ... فكانت جميع الفنون مسارح للعقول ..."، السابق ص١٥١. "الإنسان ... يصعد بقوة عقله إلى أعلى مراتب الملكوت، ويطاول بفكره أرفع معـالم الجبـروت"، محمـد عبده: رسالة التوحيد ص٩٨.

لا مجرد تقرير وجيز للبرهان[(١)]. وهو فى نفس الوقت العقل العلمى الذى يبحث فى الأسباب والغايات[(٢)].

و"إصلاح العقل" أحد بنود إصلاح الأزهر المعنـوى، إصلاح العقل بالاستقلال فى العلم والفهم[(٣)]. ووظيفة المفتـى ليس التقليد بل الاجتهاد[(٤)]. ولقد اعتق الإسلام الأفكـار مـن

---

(١) "ويأخذ الدين بيد العلم، ويتعاونا معا على تقديم العقل والوجدان، فيـدرك العقل مبلغ قوته ..."، محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنيـة ص١٦٧، رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام جـ ٧٧٩/١.

(٢) "منحنا العقل للنظر فى الغايات والأسباب والمسببات والفرق بين البسائط والمركبات، والوجدان لإدراك ما يحدث فى النفس والـذات مـن لذائـذ وآلام..."، السابق ص١٦٩.

(٣) محمد رشيد رضا:تاريخ الأستاذ الإمام، فى إصلاح الأزهر جـ ٥٦٧/١.

(٤) "إن الشيخ محمد عبده صار معزولا مـن الإفتـاء لأن وظيفـة الإفتـاء مختصة لمن يكون مقلدا للإمام أبى حنيفة. ولما كان الشيخ محمد عبده لم يستند فى فتوى الترانسفال على شىء من نصوص مذهب أبى حنيفة بل أخذ برأيه مثلا فقد أعلن انه مجتهد لا مقلد لمذهب، وحيث قد خرج عن التقليد المنصوص عليه فى أمر التولية فيرى العلماء أنه صار معـزولا شرعا من وظيفة الإفتاء بمجرد هذا الخروج لأن الحاكم إنما ناط الوظيفة بالمقلد لإمام مخصوص"، السابق جـ ٦٧٢/١، القول فى اجتهاد المفتـى وتقليده جـ ٦٩٠/١-٦٩١. "ويااليت أصحاب الجمـود ودعـاة التـأخير يعلمون أن الأستاذ الإمام وحزبه هم الذين يخدمون الإسلام والمسلمين فى

رق التقليد وحرر العقـول مـن ذل الأسـر والعبوديـة[1]. والشجاعة فى الحق رفع قيد التقليد ووضع قيد الدليل. وأسوأ من المقلد المستهزئ لأن المقلد قد يتحول من التقليـد إلـى الاجتهاد إذا تراءى أمامه الدليل[2].

وفى حوار الشيخ مـع سبنسـر، وبـالرغم مـن أن الفيلسوف البريطانى تطورى النزعة مـادى الاتجـاه آلـى النظرة إلا أنه ينعى على الغرب محو الحق مـن العقـول،

هذه البلاد دون سواهم، وأن عقلاء المسلمين فى جميع الأقطـار معهـم ومؤيدون لدعوتهم ..."، السابق جـ ٧١٨/١.

(١) "وقد جاء الإسلام ليعتق الأفكار من رقها، ويحلها من عقلها، ويخرجهـا من ذل الأسر والعبودية، فترى القرآن ناعيا على المقلدين ذاكـرا لهـم بأسوأ ما يذكر به المجرم. ولـذلك بنـى علـى اليقـين ..."، السـابق جـ ٧٦٢/١.

(٢) "وهذا (المستهزئ) لا شك أجبن من المقلد لأن المقلد تحمل ثقـل التقليـد على ما فيه. وربما تنبع فى عقله خواطر ترشده إلى البصيرة أو تلمع فى ذهنه بوارق من الاستدلال لو مشى فى نورها لاهتـدى، وخـرج مـن الحيرة. وأما المستهزئ فإنه أقل احتمالا من المقلد فـإن الهـوس الـذى يعرض لفكره إنما يأتيه من عدم صبره وثباته على الأمور وعدم التأمـل فيها"، السابق جـ ٧٦٣/١.

واستبدلوا بالعقل القوى التى أدت إلى الحروب بين الأمم الأوروبية. والدواء ليس العلم بل الرجوع إلى الدين(١).

وينبه محمد عبده أربع مرات على "خطأ العقلاء". وهو نقل النموذج الغربى المنقول من الكتب والمطالعات على واقع مخالف وبيئة مغايرة. فقد أغفلوا خصوصية تجارب الشعوب، وأن تجربة شعب لا يمكن تطبيقها على شعب آخر دون مراعاة للظروف النوعية للشعب المنقول إليه بل ونوعية التجربة للشعب المنقول عنه. فالأمم فى أحوالها العمومية كالأشخاص فى أحوالها العمومية، لكل منها فرديته(٢). إنما الحكمة فى معرفة طبائع كل من التجربتين ثم

---

(١) الفيلسوف: مجى الحق من عقول أوروبة بالمرة وسترى الأمم يتخبط بعضها ببعض (ولعله ذكر الحرب) ليتبين أيهما الأقوى ليسود العالم - أو فيكون سلطان العالم، السابق جـ١/٨٦٩. "حار الفيلسوف فى حال أوروبا وأظهر عجزه مع قوة العلم، فأين الدواء؟ الرجوع إلى الدين ... الخ. الدين هو الذى كشف الطبيعة الإنسانية وعرفها إلى أربابها فى كل زمان لكنهم يعودون فيجهلونها"، السابق نفس الصفحة.

(٢) محمد عبده: الأعمال الكاملة جـ١ الكتابات السياسية، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٢، خطأ العقلاء ص٢٩٦-٢٩٩، كلام فى خطأ العقلاء ص٣٠٠-٣٠٣، كلام فى خطأ العقلاء ص٣٠٤-٣٠٨، جـ١١٩/٢-١٣٢. "لكنهم أخطأوا خطأ عظيما

التحول تدريجيا بعوائد التجربة والعادات المنقول إليها نحـو التحسين والرقى حتى لا ينخلع الناس عن عاداتهم فيصـبحوا مسخا لا هو بالقديم ولا هو بالجديد وهو حال النخبة المثقفـة المنبهرة بالغرب[١].

وبدلا من تقليد العقلاء النمـوذج الغربـى فإنـه مـن الأفضل التعرف على أسباب رقى الغرب ثم الأخذ بهـا أى العودة إلى الجذور وليس مجرد اقتطاف الثمار وعيش تجربة الرقى ومعاناة آلام المخاض[٢]. وكانت البدايـة بـالنفس أى

من حيث أنهم لم يقارنوا بين ما حصلوه وبين طبيعة الأمة التى يريـدون إرشادها. ولم يختبروا قابلية الأذهان واستعدادات انطباع للانقيـاد إلـى نصائحهم واختفاء آثارهـا ..."، السـابق ص٣٩٦. وأيضـا: وصـفة للمتفرنجين المقلدين، رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، مطبعـة المنـار ١٩٣١، جـ ٣١٢/١.

(١) "وإنما الحكمة أن تحفظ لها عوائدها الكلية المقررة فى عقول أفرادها ثم يطلـب بعض تحسينات فيها لا تبعد منها بالمرة، فإذا اعتادوها طلب منهم ما هو أرقـى بالتدريج حتى لا يمضى زمن طويل إلا وقد تخلصوا عن عـاداتهم وأفكـارهم المنحطة إلى ما هو أرقى وأعلى من حيث لا يشـعرون ..."، محمـد عبـده، الأعمال الكاملة جـ ١، الكتابات السياسية ص٢٩٨.

(٢) "تولى أمر هذه البلاد (المصرية) أناس فى أزمان مختلفة، تظاهر كل منهم بأنـه يريد تقدمها ونقلها من حالة الهمجية– على ما يزعم- إلى حالة التمـدن التـى عليها أبناء الأمم المتمدنة، وجعلوا الوسيلة إلى ذلك أن ننقل عادات أولئك الأمم

تغيير عادات الناس من الذهن والقلب، ونزع جـذورها مـن الداخل قبل الخارج. هكذا حدث التقدم فى الغرب بنزع جذور التخلف من الذهن وتصحيح مسار العقل من العقل المدرسى إلى العقل الحديث، من العقل الناقل الحافظ إلى العقل الفـاهم المستدل(١).

ومن خطأ العقلاء أيضا تبرير الحجر الـذى يضـعه المتسلطون على الأهالى تقييدا لحرية الرأى، وهجوم الشرطة

المتمدنين وأفكارهم وأطوارهم إلى هذه البلاد. وظنوا أن تقليدنا لعاداتهم وأخذنا الآن بأفكارهم اليومية وتشبهنا بهم فى الأطوار كافٍ فى أن نكون مـثلهم، وإن استلامنا لتلك العادات وتلقينا لتلك الأفكار أمر غير عسير. لـم ينظـروا فـى الأسباب والوسائل التى توصل بها أولئك الأمم إلى هذه الحال التى هـم عليهـا حتى يعتدوا مثلها أو قريبا منها لترقى هذه البلاد بل ظنوا أن هذه الغايـة مـن الممكن أن تكون بداية ..."، السابق ص٣٠٠.

(١) "إن بداية التقدم الأوروبى فى الحقيقة كان فى نفـوس الأهـالى وأفـراد الرعايا"، السابق ص٣٠٠. "أما عقلاؤنا فقد وجهوا نظرهم إلـى حالـة التمدن الحاضرة والأهالى على غير علم منها بأنفسهم فاستلفتهم العقـلاء إليها لكن لا بتحريك غيرتهم إلى العمل اختيارا أو إلجائهم إليه اضطرارا وتسهيل الطرق لهم حتى يسير من جميـع عناصـر الـبلاد وطبقاتهـا أشخاص مختلفون فى الأفكار والأحوال إلى تلك البلاد المتمدنة ويشهدوا عاداتها وأحوالها، ويهتم العقلاء منهم بالبحـث عـن أسـباب السـعادة وموجبات الشقاء ..."، السابق ص٣٠١.

على الناس ليلا فيما يسمى "الكبسة" أو "زوار الفجـر" بلغـة عصرنا. واجب العقلاء هو تخليص رقاب الناس مـن هـذا القهر أسوة بالأمم المتمدنة فى حرية الفكر، قـولا وعمـلا، للناس، والرقابة على الحكـم، والاعتـراض علـى مظـاهر الفساد[1]. لا يعنى ممارسة الحرية التفوه بألفاظ تخدش عقائـد الناس. ما فعله الأوروبيون فى ذلك خطأ فاحش، قلده العقلاء فى بلادنا بالرغم من أن الظروف غير ملائمة[2]. ومع ذلـك

---

(١) "وكان من جملة التقييدات العنيفة التى وضعها أولئك المتسلطون الحجـر على أهالى المدن فى الأعمال والأقوال الشخصية ... فتلك كانت حالـة تعيسة يجب على عقلائنا أن ينتحلوا كل وسيلة لتخليص رقاب العباد منها ..."، السابق ص٣٠٤-٣٠٥.

(٢) "وأما نتائج حرية الفكر– التى يزعمونها- فكانت خاصة بالاعتقادات والمشارب الدينية. فأخذ كثير من الناس يجهر بين العامة بألفاظ تناقض دينـه الـذى ولـد فيه... فهذه الحرية البتراء التى رمانا بها عقلاؤنا لم تدع لها أثرا يحمد وإن كان الأورباويون يحرصون عليها فإن استعداد بلادنا لم يكـن ملائمـا لمثـل هـذا الإطلاق الذى هو فى الحقيقة عين الرق والاستعباد ..."، السابق ص٣٠٦. "فتلك الحرية التى سموها إطلاق الفكر قد عتقت صاحبها من قيد العقل وأسلمته إلـى الجهل الأعمى. فهو يتصرف به كيف ما يقتضى من المضرات. ولو أنه بقـى تحت سيادة العقل يسوسه المهذبون، ويقوده المتبصرون حتى يعلم من أين تؤتى الأفكار وبأى وسائل يوفى العقل حظوظه الحقيقية لكان ذلك خيرا وأبقـى ..."، السابق ص٣٠٧.

يظل الحكم للصفوة المستنيرة[1].

٥- وقد استمر صاحب المنار فى العقلانية الإصلاحية إلى أن اندلعت الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣ وقضى على الخلافة، فارتد سلفيا خشية من الإصلاح بعد أن نجح حزب الاتحاد والترقى وجماعة تركيا الفتاة فى الاستيلاء على السلطة فى عاصمة الخلافة وخشية أن يتكرر ذلك فى باقى أقطار العالم الإسلامى. كان الإصلاح الأول قبل الكبوة يمثل روح الأستاذ الإمام ضد الجبر والتوكل وترك الأسباب ورفض الرأى الآخر والجهل والخرافة والتقليد[2].

قبل أن يرتد رشيد رضا سلفيا كان تلميذا وفيا للأستاذ كما يبدو ذلك فى "الأمالى الدينية" أو "العقيدة المنارية" لعام ١٩٠٠-١٩٠١. فالدين والعقل صنوان. الإيمان تصديق

---

(١) السلطة للصفوة المستنيرة، السابق ص٣١٦-٣١٧.

(٢) "تبدلت الأحوال وصار الجبر توحيدا، وترك الأسباب إيمانا، وترك الأعمال المفيدة توكلا، ومعرفة الحقائق كفرا وإلحادا، وإيذاء المخالف فى المذهب دينا، والجهل بالفنون والتسليم بالخرافات صلاحا، واختبال العقل وسفاهة الرأى ولاية وعرفانا، والمهانة تواضعا، والخضوع للذل والاستبسال للضيم رضى وتسليما، والتقليد الأعمى لكل متقدم علما وإيقانا"، السابق جـ ١٠٠٦/١.

العقل، والعقل برهان الإيمان. لا يوجد فى الدين ما يعارض العقل، ولا يوجد فى العقل ما يناقض الـدين. وإن تنـاقض ظاهر النص مع العقل أول النص، فالعقل أساس النقل. العقل يقين والنص باعتباره لغة ظن. وما أكثر الآيات التى تحـث على التفكير والتعقل وطلب البرهان[1]. ومن هنا أتى خطـر التقليد وضرورة الاجتهاد[2]. وقد أوجـب العلمـاء النظـر والاستدلال على من يقدر عليه، وتركه عصيان[3]. وإذا كان

---

(١) "العقل مشرق أنوار الدين، والإيمان هو تصديق العقل بأن جميع ما أتى به النبى حق. فالدين الإسلامى والعقل توأمان. وقد أجمع أئمتنا على أنه ليس فى الـدين شىء يمنعه العقل ويحيله، وأن من علامة الحديث الموضوع أى المكتوب على النبى صلى الله عليه وسلم استحالة معناه عقلا. ومن المقرر عندهم أن ما عساه يوجد من النقول الصحيحة مخالفا فى ظاهره للعقل فلابد من تأويله وتخريجـه على وجه صحيح يقبله العقل وإلا استحال الإيمان به. القـرآن لا يخاطـب إلا العقل لا سيما فى قضايا الإيمان ومسائل الاعتقاد والتى يطلب فيها العلم ويرفض الظن وإن كان راجحا ..."، السيد محمد رشيد رضا: أمـالى دينيـة أو العقيـدة المنارية، جمعها د. محمد رضوان حسن، دار الشمال، طرابلس، لبنان ١٩٩٠، الدرس الثانى: الدين والعقل ص٥٩-٦١.

(٢) الاجتهاد والتقليد، السابق ص٦١-٦٦.

(٣) "لا خلاف بين العلماء فى وجوب النظر والاستدلال على من يقدر عليـه وفى عصيان من يتركه مع القدرة ويكتفى بالتقليد. فتلخص أن المقلد إما كافر وإما عاص بترك النظر، اللهم إلا إذا كان ضعيف العقل بعيد الفهم غير قادر على النظر والاستدلال"، السابق ص٦٣.

الناس أربعة طبقات، المجتهدون والعلماء والمقلدون ومن لا يعرفـون مـن الإسـلام إلا الظـواهر فـأعلاهم مرتبـة المجتهدون[١].

وفى الدرس الرابع من "الأمالى الدينية" "أحكام العقـل" يتبنى رشيد رضا النسق الأشعرى القديم الذى بدأته "العقيـدة النظامية" للجوينى والذى يبدأ بأحكام العقل الثلاثة: الواجـب والممكن والمستحيل. فالإيمان هو تصديق العقل بقضايا الدين جزما أو ظنا. والعقلى هو العادى والمسـتحيل هـو غيـر العادى. فالعقل والواقع أيضا صنوان[٢].

وفى "شبهات النصارى وحجج الإسلام" يـرد رشـيد رضا على إنكار فرح أنطون فى "الجامعة" أن الإسلام ديـن العقل[٣]. ويثبت أن الإسلام دين العقل بالكتاب والسنة. ولماذا يكون الإسلام عدوا للعقل ويمكن هدمه بالعقل وأنه ضد العلم

---

(١) السابق ص٦٣-٦٤.

(٢) السابق ص٧٥-٧٨ "أحكام العقل: الإيمان هو تصديق العقل بقضايا الدين جزما فى البعض وظنا فى البعض الآخر ...".

(٣) محمد رشيد رضا" شبهات النصارى وحجج الإسلام، المـؤتمر الإسـلامى طـ٣، القاهرة ١٩٥٦، ص٦٠-٦٨.

مثل باقى الأديان والوقوع فى القياس المستحيل؟[1]. فالإسلام بالنص دين العقل والعلم. ولا يكفى فيه الظن. أصوله عقلية. وعقائده برهانية. وفى حالة تعارض العقل مع السمع يثبت العقل ويؤول السمع أو يفوضه[2]. وظل الأمر كذلك حتى العقائد المتأخرة التى تمت صياغتها بالشعر. وهو ما أكده المعتزلة فى العقائد والرازى فى التفسير. ونقد الغزالى الفلاسفة فى "تهافت الفلاسفة" نقدا عقليا لظنونهم فى الإلهيات، وليس هدما للعقل. فبإجماع الأمة الإسلام دين العقل. ووحد الفلاسفة بين الدين والعقل وكما عرض ذلك ابن رشد فى "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال". فالشرع الإسلامى أوجب النظر بالعقل وجعله أساسا للعقائد. فالنظر أى الاعتبار واجب بالشرع. ويمكن استنباط الشرع بالقياس العقلى. بل إن ابن حزم قبله أثبت قواعد المنطق بنصوص الكتاب والسنة. وقد رد ابن رشد على الغزالى فى "تهافت التهافت". بل إن ابن رشد نقد الأشاعرة فى "مناهج الأدلة" لأنهم يسيئون استخدام العقل،

---

(١) انظر دراستنا: القياس الحضارى.

(٢) مثل: وكل نص أوهم التشبيها ∴ أوله فوض ورم تنزيها، ص٦١.

ويسيئون تأويل النقل. ويتفق جميع الفلاسفة على ذلك، الكندى والرازى والفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن باجه.

وفى "يسر الإسلام وأصول التشريع العام" يجيب رشيد رضا على عشر مسائل عن كمال الـدين ويسـره والقـرآن والرسول وأمور الدنيا والإسلام وكراهية كثرة السـؤال وذم الابتداع، وان الإسلام دين توحيد واجتماع. وأكبر المسـائل هى العاشرة عن القياس والرأى والاجتهاد بحيث تشمل تسعة أعشار الكتاب[1]. يعرض لإبطال ابن حزم القياس والـرأى ويقارنه برأى ابن القيم ويجمع بين الإنكار والإثبات. فالرأى ثلاثة أقسام: رأى باطل ورأى صحيح ورأى موضع الاشتباه. الرأى الباطل هو المخالف للنصوص، والكـلام فـى الـدين بالخرص والظن، والرأى المتضمن التعطيل، وما يؤدى إلى البدع والقول بالاستحسان. والرأى المحمود رأى الصـحابة، وما يفسر النصوص، ورأى جماعة الشورى، والاجتهاد الذى أجازه الصحابة فيما لا نص فيه[2].

---

(١) محمد رشيد رضا: يسر الإسلام وأصـول التشـريع العـام، المـؤتمر الإسلامى، القاهرة ١٩٥٦، المسائل التسع الأولى ص٢٣-٢٧، المسـألة العاشرة ص٢٨-٧٤.

(٢) السابق ص٣٥-٤٧.

لقد أخطأ نفاة القياس برد القيـاس الصـحيح خاصـة المنصوص على علته وتقصيرهم فى فهم النصوص وتحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه واعتقادهم أن عقول المسـلمين ومعاملاتهم كلها باطلة. بينما أخطأ مثبتو القياس فى شـمول النصوص وتفاوت الأحكام فيها وإغنائها عن القياس الصحيح وليس فى الشريعة شىء على خلاف القياس. مثال ذلك الربا فى علته وحكمه[١]. وهو ما انتهى إليه الشوكانى أيضا فـى الاستدلال بالقرآن وبالحديث وبالإجماع على القياس. والقياس الصحيح هو بحث فى التزام النصوص فى العبادات واعتبار المصالح فى المعاملات كما فعل مالك والطوفى والشـاطبى فى مسألة المصالح[٢].

وبعد الردة كتب رشيد رضا "الوحى المحمـدى" عـام ١٩٣٣ بالإضافة إلى عنوان فرعى طويـل "ثبـوت النبـوة بالقرآن ودعوة شعوب المدنية إلى الإسـلام ديـن الأخـوة الإنسانية والسلام"[٣]. ويتخلله رد على المستشرقين كنمـوذج

---

(١) السابق ص٤٧-٦٢.

(٢) السابق ص٦٣-٧٩.

(٣) "تبدلت الأحوال وصار الجبر توحيدا، وترك الأسـباب إيمانـا، وتـرك الأعمال المفيدة توكلا، ومعرفة الحقائق كفرا وإلحادا، وإيذاء المخالف فى

لموقف "الإفرنج" مثل درمنغام. وفيه يتم الانحياز إلى الموقف السلفى. فالعقل والعلم لا يغنيان عن هداية الرسـل[1]. ومـع ذلك تظل بقايا تعاليم الأستاذ الإمام فى المقصد الثالـث مـن مقاصد القرآن الإسلام دين الفطرة السليمة، والعقل والفكـر، والعلم والحكمة، والبرهان والحجة، والضـمير والوجـدان، والحرية والاستقلال". يمنع التقليد والجمود وإتبـاع الآبـاء والجدود، ويدحض شبه التقليـد ويعطـى البـراهين علـى الاجتهاد[2]. ففى حين غاب لفظ العقل من الكتـاب المقـدس حضر فى القرآن أكثر من خمسين مرة ومع أولى الألباب أى العقول بضع عشرة مرة، وكذلك أولى النهى. وذكر الفعـل مئات المرات مما يدل على أن العقل هو فعل التعقل. وأبطل الإسلام التقاليد الدينية التى كانت حجرا على العقـل. ومـن

المذهب دينا، والجهل بالفنون والتسليم بالخرافات صلاحا واختبال العقـل وسفاهة الرأى ولاية وعرفانا، والمهانـة تواضـعا، والخضـوع للـذل والاستبسال للضيم رضى وتسليما، والتقليد الأعمى لكـل متقـدم علمـا وإيقانا"، السابق جـ ١٠٠٦/١.

(١) محمد رشيد رضا: الوحى المحمدى جـ ـ٢، مطبعـة المنـار، مصـر ١٣٥٢هـ.

(٢) السابق ص٣٠-٣٣.

تجليات العقل العلم والحكمة. والإسلام دين الحجة والبرهان. أقام البرهان العقلى على بطلان الشرك. والإسلام دين القلب والوجدان والضمير، وكلها مرادفـات للعقـل[١]. وقواعـد الاجتهاد من النصوص كما وضعها علم القواعد الفقهية[٢].

وفى "الدين والوحى والإسلام" للشيخ مصـطفى عبـد الرازق تلميذ الأستاذ الإمام لا يذكر العقل صـراحة كجـامع مشترك بين هذه المفاهيم الثلاثة ولكن يذكر فى الدين الصلة بين الدين والفلسفة عند الفلاسفة الإسـلاميين[٣]. والتوحيـد بينهما عند ابن حزم فـى "الفصـل فـى الملـل والنحـل"، والشهرستانى فى "الملل والنحل"، وابن رشـد فـى "فصـل المقال"، وابن سـينا والفـارابى فـى "تحصـيل السـعادة". فالموضوع واحد، الحق. والغاية واحدة، الكمال، وإن اختلفت الطرق، العقل أو الـوحى. الظـاهر للجمهـور، والبـاطن للخاصة[٤].

---

(١) السابق ص١٩١-٢٠٨.

(٢) السابق ص٢٢٧.

(٣) مصطفى عبد الرازق: الدين والوحى والإسلام، الهيئة العامـة لقصـور الثقافة، القاهرة طـ١٩٧٠/٢، ص٣٦-٤٠.

(٤) من آثار مصطفى عبد الرازق، جمعها على عبد الرازق، دار المعارف،

وبمناسبة تعريب طه حسين ومحمد رمضـان كتـاب "الواجب" لجيل سيمون الذى أراد بسط الفلسفة علـى الحيـاة العملية، فالفلسفة هى علم الحياة، علق مصطفى عبد الـرازق بضرورة تخليص أذهان الناس من سـوء الظـن بالفلسـفة. ويعترض على جعل الفلسفة نصـيرا للـدين فـذلك مضـر بالفلسفة والدين معا. فالدين إيمـان، والفلسـفة رأى يمكـن التعاون بينهما على إسعاد الإنسان، الدين عن طريق القلـب والعواطف، والفلسفة عن طريق النظر والاستدلال. القلب حر فى الإيمان، والعقل حر فى الفهم. الفلسفة لا تعـادى الـدين ولكنها لا تخدمه.

ويستمر العقل الإصلاحى عند محمد فريد وجدى. فمن ضمن مقاصد القرآن إقامة سلطان العقل، وإعـلان حريـة النظر، وهدم صنم التقليد[1].

مصر ١٩٥٧ ص١٢٤-١٢٦ "إنى أحب الحرية حبا يجعلنـى حريصـا على أن تكون للعقول حريتها فى الفهم، وللقلوب حريتها فى الإيمان. ما كانت الفلسفة لتعادى الدين ولكنها أيضا لا تخدمه"، السابق ص١٢٥.

(١) محمد فريد وجدى: الأدلة العلمية على جواز ترجمة معانى القرآن إلـى اللغات الأجنبية، مطبعة المعاهد الدينية، القاهرة ١٩٣٦ ص٣.

٦- وينتقل العقل الإصلاحى من الأزهر وبالإضـافة إليه إلى أساتذة الجامعـات مثـل محمـود قاسـم (١٩١٣-١٩٧٣)، وعثمان أمين (١٩٠٨-١٩٧٨)، وتوفيق الطويـل (١٩٠٥-١٩٩١). فعند محمود قاسم العقل هو أداة الإصلاح. والرشدية العقلانية هى النموذج[1]. فابن رشد العقلانى غيـر تأويلات شراحه، التأويل الأفلاطونى الأفلوطينى أو المـادى الأرسطى الملحد أو الذى يقول بالحقيقتين، للخاصة وللعامة. ابن رشد هو الذى يوحد بين الحكمة والشريعة، ويجعل النظر واجبا بالشرع[2]. ويخصص دراسة لموضوع "النفس والعقل" مع مقارنة بين فلاسفة الإغريق وفلاسفة الإسـلام[3]. وهـو الذى أعد الطبعات العربية الأولى لشروح وتلخيصـات ابـن رشد. وهو أيضا المعتزلى الفيلسوف الذى ساهم فـى إصـدار

---

(١) انظر دراستنا: العقل والإصلاح، تحية فى الذكرى العشرين، محمود قاسم (١٩١٢-١٩٧٣)، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص٥١-٧٦.

(٢) كانت رسالته للدكتوراه فى فرنسا "نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلهـا لدى توما الإكوينى"، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩. والرسالة التكميلية ترجمة بالفرنسية لكتاب "الكشف عن مناهج الأدلة" لابن رشـد، الأنجلـو المصرية، القاهرة ١٩٦٤.

(٣) محمود قاسم: فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريـق والإسـلام، الأنجلـو المصرية، القاهرة ١٩٦٩.

بعض أجزاء "المغنى" للقاضى عبد الجبار. ولم تكن له أصول غربية بالرغم من ترجماته لبعض مؤلفات الوضعية الاجتماعية.

وتعتبر "الجوانية" ممثلة للعقلانية الإصلاحية التى يصعب فيها التمييز بين أصولها التراثية عند الغزالى والتصوف بوجه عام وأصولها الغربية خاصة عند ديكارت وكانط وبرجسون ومصادرها الإصلاحية عند الأفغانى ومحمد عبده ومحمد إقبال بل وربما مصادرها اليونانية فى الرواقية. فاللفظ نفسه عربى "من أصلح جوانيه أصلح الله برانيه". وهو فى نفس الوقت ترجمة للفظ الألمانى "ترنسندنتال". بل ويمكن كتابة تاريخ الفلسفة كله ابتداء من هذا التمييز بين الجوانية التى يمثلها سقراط وأوغسطين وديكارت وكانط وبرجسون، والبرانية التى تمثلها التيارات المادية مثل الوضعية والماركسية[1].

ويتوجه العقل الإصلاحى إلى مجال الأخلاق فى جملة

---

(١) انظر دراستنا: من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى، قراءة فى الجوانية، عثمان أمين (١٩٠٨-١٩٧٨)، دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢، ص٣٤٧-٣٩٢، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص٧٧-١١٣.

أعمال "توفيق الطويل" (١٩٠٥-١٩٩١). وهو عماد المثالية الأخلاقية التى تنحو نحـو التوسـط والاعتـدال. فالمثاليـة المطلقة، أخلاق الواجب الصـورى، والماديـة والوضـعية والماركسية والتطورية كلاهما تطرف، على طرفى نقـيض، والعقلانية الإصلاحية وسط بينهما، مثالية معتدلة أو معدلـة تنحو نحو الواقعية الإنسانية طبقا لمبدأ "عدم جواز تكليف ما لا يطاق"[(١)].

وهى نفس العقلانية الإصلاحية عند محمد عبد الهادى أبو ريدة (١٩٠٩-١٩٩٣) تأصيلا فى النظـام مـن أئمـة الاعتزال والكندى فى رسائله الفلسفية والعلمية وابن الهيـثم فى "ثمرة الحكمة". تعيد عرض موضوعات علم الكلام القديم خاصة الطبيعيات بمنهج جديد وهو التأمل العقلى والبرهـان النظرى[(٢)].

---

(١) انظر دراستنا: من المثالية المعتدلة إلى الواقعية الجذريـة، تحيـة إلـى وحوار مع توفيق الطويل (١٩٠٥-١٩٩١)، دار قباء، القـاهرة ١٩٩٨، ص١١٥-١٧٣.

(٢) انظر دراستنا: الجديد فى القديم، تحية وحوار فى الذكرى السنوية الأولى، محمد عبد الهادى= =أبو ريدة (١٩٠٩-١٩٩٣)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص١٧٥-٢٠٩. كذلك كتب أبو يعرب المرزوقى "إصلاح العقل"، مركز دراسات الوحدة العربية.

٧- وفى مرحلة التحول من العقلانية الإصلاحية إلـى الحركات الإسلامية المعاصرة يظهر "التـراث فـى ضـوء العقل" يغلب عليه الطـابع السياسـى أكثـر مـن الطـابع العقلانى[١]. فالمعتزلة مثل الحسن البصرى، والزيدية مثـل القاسم الرسى، والإمامية مثل الشريف المرتضـى. يـتقاص أصل العدل فى خلق الأفعال أى فى الحريـة فحسـب بـل والحرية السياسية دون الحسن والقبح العقليين أى العقـل[٢]. والمعتزلة قوة سياسية فى المناطق التجارية. ونشأة العقلانية الإسلامية تحولت إلى مجرد خطابـة وفتوحـات. و"العقـل والحكمة" تحليلات لآياتهما دون موقف أو سـجال. و"العقـل ومكانته فى الإسلام" نظر فى المعجزات. و"عقلانية الإسلام" مستمدة مـن القـرآن الكـريم وليسـت خارجـة عنـه[٣]. والطهطاوى هو من دافع عن الحريات السياسية دون ذكـر العقلانية والتنوير بعد أن تماهيـا مـع الغـرب المنـاهض

---

(١) د. محمد عمارة: التراث فى ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت ١٩٨٠.

(٢) السابق ص١٠٢-١١٤.

(٣) نشأة العقلانية الإسلامية ص١١٧-١١٨، المعتزلة ص١٣٥-١٣٦، العقل والحكمة ص١٤٨-١٤٩، العقل ومكانته فـى الإسـلام ص١٥٦-١٥٧، عقلانية الإسلام ص٢٤٨-٢٤٩.

للدين[1].

وخفتت العقلانية الإصلاحية وضعفت أركانها إلا من إعلان النوايا كما هو الحال فى "النظرية الإسلامية للعقل"[2]. فهناك إسلامية للعقل تجعله عقلا إسلاميا. تدفع عنه بعض الشبهات مثل التصديق القلبى للنص، وتبرير أنظمة الحكم، والوجدانية، وعدم القدرة على مواجهة التيارات، وعقيدة الجبرية، وتبرير ما يحدث فى العالم من شرور وآثام[3]. ومن مظاهر تخلف العقل المسلم الآن تحجيم العقل بالشريعة وبعض المعتقدات التى أضرت بالعقل مثل التقليد. لقد وصف القرآن العقل وبين وظائفه فى معانى للفظ المختلفة. كما أرشد إلى تربية العقل وحسن استعماله وتأسيسه على الأخلاق، جمعا بين العقل النظرى والعقل العلمى. كما ظهرت نفس المعانى فى السنة وعند الصحابة[4]. وهو العقل الذى منه خرج الفهم المستنير للدين، وعليه تأسس العلم. وتأثيره فى

---

(١) السابق ص٧٥-٩٣.

(٢) عبد الحى عمور: النظرية الإسلامية للعقل، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط ١٩٩٨.

(٣) السابق ص١١-٤٠.

(٤) السابق ص٤١-٧٤.

أوروبا قبل أن ينتكس بسبب الخوض فى الإلهيات، وغيـاب الاعتزال، والانفصام بين القيادة السياسية والقيادة الفكريـة، والنظرة التجزئية للقضايا، وعدم مراعاة سنن الكون. ولـيس مستحيلا أن يعود العقل الإسلامى إلى الانفتاح من جديد(١).

ولدى الحركات الإسلامية المعاصرة لم يعد "العقل" أحد أركانها. ففى "خصائص التصور الإسلامى ومقوماته" يتسـم الفكر الإسلامى بسبعة خصائص ليس من بينهـا العقـل أو العقلانية وهى: الربانية، الثبات، الشمول، التوازن، الإيجابية، الواقعية، التوحيد(٢).

بل تتخلى العقلانية الإصلاحية عـن دورهـا العقلـى وتصب فى الذوق الصوفى فـى "العمـل الـدينى وتجديـد العقل"(٣). فالعقل ثلاث مراتب: الأول العقل المجـرد وهـو العقل الرياضى العلمى الذى يجرد الأشـياء فـى الأعـداد والرسوم وينشئ الحقائق فى موضوعات. وله حـدوده فـى عجزه عن تناول كل الموضوعات خاصـة الإلهيـة والتـى

---

(١) السابق ص٧٥-١١٦.

(٢) سيد قطب: خصائص التصور الإسلامى ومقوماته، دار الشروق، القاهرة (د.ت) ص٤٧-٢٣٦.

(٣) د. طه عبد الرحمن: العمل الدينى وتجديد العقل، بابل، الرباط ١٨٨٩.

يعتبرها رمزية لا وجودية، ظنيـة لا يقينيـة، وتشـبيهية لا تنزيهية، ووصفها لا التقرب إليها! وهناك حدود عامة لعقـل المجرد مثل الحدود المنطقية: عدم البت وعدم التمام، والعجز عن رفع الحدود المنطقية. والحدود الواقعية مثل: النسـبية، والاسترقاقية، والفوضية. والحدود الفلسـفية مثـل: ماديـة العقلانية المجردة، وملازمة اللاعقلانية للعقل المجرد، وعدم وجوب العقلانية المجردة. ومن ثم يحتاج العقل المجرد إلـى تكميل[1].

والثانى "العقل المسدد" وهو العقل الشـرعى العملـى وليس العقل النظرى. وظيفته جلب المنافع ودفع الأضـرار والاشتغال بالمسائل العملية. وآفاته تطرقه إلى الموضوعات العقائدية وليس اللاعقلانية واللاتاريخية. ومن آفاته الخلقيـة تجنب مسألة الألوهية والتقرب بالأسـماء الحسـنى، وآفـة التظاهر والتقليد. وهو العقل السلفى الفقهـى الـذى انشـغل بالإصلاح، ونقد الطرق الصوفية، ووقوعه فى آفتى التجريد والتسييس[2].

---

(١) السابق ص٢٩-٦٨.

(٢) السابق ص٦٩-١٣٢.

والثالث "العقل المؤيد" وله صفاته التجريدية والعينية والعبدية. وله كمالاته العقلية والصوفية. وهو قادر على التحقق الأكمل. يتقرب بالأسماء الحسنى وبالذكر. وهو عقل عملى أيضا. له نموذجه وإشاراته. فله صفة الإلزام والتكليف الباطنى الذى لا يتصف بالذاتية والغموض[1]. فلا يتعارض الذوق مع العقل.

ثم تضيق الحركة السلفية بكل توظيف جذرى للعقل أو تأكيد دوره فى النقد متهمة إياه بالعقل الوضعى الذى يفصل بين العقل والوحى ويقوم بنقد وضعى للتراث. وهو عقل محدود ليس به إشراقات بين الحدس والفكر. وهو أقرب إلى الهوى منه إلى الحق، يدعى التجديد والأصالة وهو أقرب إلى التبعية والاستعارة[2]. أما العقل فى التراث وهو العقل الموروث فقد استطاع حل إشكالية احتمال تعارض العقل والوحى فيما عرف باسم العقل والنقل. وهما متكاملان قادران على معرفة القيمة والغيب، والجمع بين المعارف

---

(١) السابق ص١٣٣-٢٣٨.

(٢) لؤى صافى: إعمال العقل، من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، دار الفكر، دمشق ١٩٩٨.

الجزئية والمعرفة الكلية[1].

ولا ضير من إعمال العقل فى النصوص مع الحفـاظ على مستويات النص، والعلاقة المنهجية بين الكتاب والسنة. كما لا ضير من استعمال القيـاس ضـمن نظـام الخطـاب ومنطق اللغة: الدلالة والبيان، والعلـة والقيـاس، وقواعـد الاستدلال[2]. ولا ضير من اسـتعمال العقـل فـى الوقـائع والتحول من السحر إلى العلم، وتوجيه العقل نحـو الطبيعـة واكتشاف أسسه العينية وإتباع مناهج الاسـتنتاج وطرائـق الاستدلال والنظر، وقواعد الاستقراء وطرائـق الاسـتدلال التجريبى. فالعلم له أسسه النظرية والتجريبيـة. ولا ضـير أخيرا من توجيه العقل نحـو نظـام المجتمـع والخيـارات القصدية دون وقوع فـى الوضـعية المنطقيـة أو الماديـة التاريخية كما فعل ابن خلدون أو المنهجية الإسـقاطية فـى دراسة المجتمع بل بالاتجاه نحو تكامل منهجى فى الدراسات الاجتماعية[3].

---

(1) السابق ص٢٩-١١٦.

(2) السابق ص١١٧-٢١٢.

(3) السابق ص٢١٣-٣٠٠.

وتدرأ الشبهات عن العقل السلفى فى "منهج السلف بين العقل والتقليد"[1]. فمن الشبهات وصفها بالإتباع والتقليد، وبالغلو والتكفير، وبالتفويض فيما لا يمكن معرفته ومن ثم تكون أقرب إلى الجهل منها إلى العلم[2]. فى حين أن المناهج تختلف باختلاف العلوم. لذلك فإن مفهوم العقل عند السلف يعنى مدارك العقول أى قدرة العقل على إدراك موضوعاته سواء فى عالم الشهادة أو عالم الغيب. والغيب نوعان: نسبى يمكن إدراكه كما هو الحال فى الدراسات المستقبلية، ومطلق وهو ما لا يمكن إدراكه مثل نهاية الزمان، ويستند الوحى إلى العقل كما يستند العقل إلى الوحى بالتوجه نحو اليقين ضد الظن والشك والنسبية، والشمول ضد التجزئة، والتوجه إلى العمل ضد المغالاة فى التحليلات النظرية المجردة[3]. والمنهج السلفى منهج تحليلى نقدى كما وضح فى أعمال ابن تيمية فى نقد المنطق الأرسطى وفرق الشيعة والقدرية. كما يعتمد على البرهان، ويؤسس العقيدة على اليقين. ويبدأ

(١) د. محمد السيد الجليند: منهج السلف بين العقل والتقليد: تصحيح مفاهيم، درء شبهات، رد مفتريات، دار قباء، القاهرة ١٩٩٩.

(٢) السابق ص٧-٣١.

(٣) السابق ص٣٢-٨٥.

بالتجربة الحسية والعالم الحسى المدرك بالحواس. كما اتجهت السلفية المعاصرة نحو النقد الذاتى والتطلع إلى الحوار مع التيارات الفكرية المغايرة[1].

وبعد هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧ وظهور المشاريع العربية المعاصرة تم تجاوز القسمة التقليدية الموروثة منذ عصر النهضة العقلانية الإصلاحية، والعقلانية الليبرالية، والعقلانية العلمية العلمانية إلى مشاريع جديدة تحت "نقد العقلانية" بفروعها الثلاثة: "نقد العقل الإسلامى" لمحمد أركون وريث العقلانية الإصلاحية، و"نقد العقل العربى" لمحمد عابد الجابرى وريث العقلانية القومية، و"نقد العقل الغربى" لمطاع صفدى وريث العقلانية العلمية العلمانية.

"من أجل نقد للعقل الإسلامى" هو الكتاب التاسع من أعمال أركون[2]. ويظهر فيه فى الفصل الثانى فقط "مفهوم

---

(١) السابق ص٨٦-١٩٥.

(٢) الأعمال السابقة وهى بالفرنسية هى: ١- تهذيب الأخلاق (ترجمة فرنسية لمسكويه) ١٩٦٩، ٢- مساهمة فى دراسة النزعة الإنسانية العربية فى القرن الرابع الهجرى العاشر الميلادى، مسكويه فيلسوف ومؤرخ ١٩٧٠، ٣- محاولات فى الفكر الإسلامى ١٩٧٣، ٤- الفكر العربى ١٩٧٥، ٥- الفكر العربى ١٩٧٥، ٦- الإسلام بالأمس والغد ١٩٨٢،

العقل الإسلامى"[1]. ويستشهد فى مقدمته بقول مأثور للغزالى عن علاقة العقل بالنقل وتلازمهما، وضرورة كل منهما للآخر. ويتصدره الحديث القدسى "أول ما خلق الله خلق العقل". فالعقل ليس مستقلا بل هو مشروط بالوحى. ويميز فى مدخل تاريخى بين العقل فى التراث القديم النظرى والعملى ثم العقل فى الفكر العربى المعاصر. ويتجلى العقل القديم فى "الرسالة" للشافعى وتحليل ألفاظها ومعانيها وتشريعاتها وكيفية التحول من اللغة إلى التشريع مع تفصيل لأركان القياس ومفهوم الاختلاف وتعدد الصواب، وعلاقة المصطلحات الكلامية بالمصطلحات الفلسفية. فالعقل التراثى متجه نحو العمل أكثر منه نحو النظر. وهو ما حاول الفكر العربى تجاوزه باستعارة العقل النظرى الخالص من الفكر الغربى مع أنه أيضا ذو توجه عملى عند ديكارت وكانط وهيجل وحتى فوكو فى العقل والسلطة. والحقيقة أن "العقل

٧- الإسلام، الدين والمجتمع ١٩٨٢، ٨- قراءات القرآن ١٩٨٢، ٩- نقد العقل الإسلامى ١٩٨٤، ١٠- الإسلام، الأخلاق والسياسة، ١١- انفتاحات على الإسلام.

(١) M. Arkoun: Pour une critique de la Raison Islamique, Maissonneuve et larose, Paris, ١٩٨٤.

الإسلامى" هو مجرد الإنتاج التراثى لمتون فى موضوع العقل. فهو تراث أكثر منه عقل، خطاب وليس ملكة. إلا أن المشاريع العربية المعاصرة أرادت التجريد ونحت مفاهيم حتى ولو تم ذلك على حساب التراث والتاريخ. وتخلو باقى المؤلفات الأخرى من أى تحليل للعقل الإسلامى. واتجهت أكثر نحو الإسلام الاجتماعى والسياسى بمناهج تحليلية غربية خاصة اللسانيات وبهدف التفكيك وكما هو واضح فى "قراءات القرآن"[(١)].

ثالثا: العقلانية الليبرالية.

وتعنى العقلانية التى استقت مصادرها من فلسفة التنوير فى الغرب خاصة عند الطهطاوى فى "تلخيص الإبريز" و"مناهج الألباب" وخير الدين التونسى فى "أقوم المسالك". ويتعادل فيها المصدران القديم والجديد.

١ - ففى "تلخيص الإبريز" للطهطاوى تقوم الشريعة الإسلامية على العقل والمصلحة، وعلى التحسين والتقبيح العقليين والاستصلاح. ومن ثم لا تعارض بين التراث

---

(١) السابق ص٦٣-١٠٠.

الإسلامى والتراث الغربى، علوم الأنا وعلـوم الآخـر، دار الإيمان ودار الكفر، دار القرب ودار البعـد، دار الـرخص ودار الغلاء. الشريعة أسـاس الحكـم، والحكـم الشـرعى والشرف الذاتى نفس الحكم. فالشرع والوجود نفس الشـىء، الشرع شرف الوجود، والوجود تحقق الشرع. العقل والشرع كلاهما تأكيد على المعرفـة الوجدانيـة والتجربـة الحيـة. فالإنسان على الفطرة يعـرف بالوجـدان أولا ثـم تحصـل المعارف بالصدفة وبالإلهام وبالإيحاء. ومن ثم يمكن أن تتقدم الأمتان، أمة الإسلام والأمم الغربية. الأولى بحكم الشـرع، والثانية بحكم العقل. وكلاهما يقومان على قاعـدة التحسـين والتقبيح العقليين، قاعدة الاعتزال الأول وأحد أصوله الخمسة بالرغم مما يظهر من ثنايا الطهطاوى من أشعرية ظاهرة. لا عجب إذن أن تتقدم أمة الإسلام، فهى أولى بسـائر العلـوم الحكمية والفنون والعدل والإنصاف. وقـد تقـدمت الأمـة الفرنسية كذلك لإقامة علومها السياسية على قاعدة التحسـين والتقبيح العقليين كما بدا ذلك فى "روح الشرائع" لمونتسكيو، ابن خلدون العرب كما أن ابن خلدون لدينا هـو مونسـكيو

الشرق[1]. والأمة الفرنسية إحدى الفـرق غيـر الإسـلامية بتعبير القدماء ولكنها من حيث قاعـدة التحسـين والتقبـيح العقليين تتفق أو تختلف مـع الفـرق الإسـلامية. فالـدين والعمران شئ واحد، والشريعة مثـل السياسـة. والعلـوم الشرعية على منوال العلوم السياسية، والأنبياء مثل الحكماء كما قال الفلاسفة القدماء. لا فرق إذن بـين حضـارة الأنـا وحضارة الآخر، بين الدين والدنيا، بين التنزيل والتأويل، بين النقل والعقل، بين الموروث والوافد بناء على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. "الكرنتينة" مثلا أى العزل الطبى فعل حسن وبالتالى حكم شرعى عندنا وحكم عقلى عندهم[2]. وقد ظهر

---

(١) "وهذا الفن عبارة عن التحسين والتقبيح العقليين يجعله الإفـرنج أساسـا لأحكامهم السياسية المسماه عندهم شرعية ... روح الشرائع لمونتسـكيو وهو أشبه بالمذاهب الشرعية والسياسية ومبنى على التحسـين والتقبـيح العقليين. ويلقب عندهم بابن خلدون الإفرنجى كما أن ابن خلـدون يقـال عندهم أيضا مونتسكيو الشرق أى مونتسكيو الإسلام"، تخليص الإبريـز ص١٩١.

(٢) "فإن الفرنساوية من الفرق التى تعتبر التحسين والتقبيح العقليين ... إنهم ينكرون خوارق العادات، ويعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعيـة أصلا، وأن الأديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخيـر واجتنـاب ضده، وأن عمارة البلاد وتطور الناس وتقدمهم فى الآداب والظرافة تسد

الإسلام ظهورا تلقائيا فى الغرب عن طريق رفض النصرانية العقائدية الشعائرية وحصرها فى مجرد الشكل ثم قيام الحياة العامة على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ومنها الحرية وحق المعارضة السياسية وهى عندنا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. لقد رفض الأوروبى الدين لسوء سمعته ومخالفته للعلوم الطبيعية، وعرف تلقائيا التسامح والعقل والعلم وجميع قيم التنوير. إن ما تحتويه "الشرطة" أى الدستور الفرنسى من تقييد لسلطة ملك فرنسا تتفق مع الكتاب والسنة من حيث المضمون[1]. فالعدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد. وقد ترجمها الطهطاوى لبيان اعتمادها على العقل ثم شرحها.

مسد الأديان، وأن الممالك العامرة تصنع فيها الأمور السياسية كالأمور الشرعية"، تلخيص الإبريز ص١٠٣.

(١) "وفيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل... وإن كان غالب ما فيه ليس فى كتاب الله تعالى ولا فى سنة رسوله صلعم لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقاد الحكام والرعية لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم. فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما أبدا. والعدل أساس العمران"، السابق ص٩٥.

وتبدو متفقة تماما مع العلوم الشرعية وعلم الفقه[1]. لا فـرق إذن بين علوم الأنا وعلوم الآخر إذ ما قام كلاهما على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين[2]. وفى "مناهج الألبـاب" "الحالـة المستحسنة" و"الأمور المستحسنة" هى التى تتفق مـع العقـل والشرع[3]. فالاستحسان مصدر من مصادر التشـريع عنـد

---

(١) "فإذا تأملت رأيت ما فى هذه الشرطه نفيسا ... إقامة العـدل وإسـعاف المظلوم وإرضاء خاطر الفقير... وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هـو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف وذلـك لأن معنـى الحكـم بالحرية هو إقامة التساوى فى الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحـاكم على إنسان"، السابق ص١٠٢. "إن أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية إنما هى مأخوذة من قوانين أغلبهـا سياسـية"، السـابق ص١٠٦.

(٢) "ويمكن أن يقال أن الفئ ونحوه لو كان مرتبا فى بلاد الإسلام كما هـو الحال فى تلك البلاد لطابت النفس خصوصا إذا كانت الزكـوات والفـئ والغنيمة لا تفى بحاجة بيت المال أو كانت ممنوعة بالكلية وربما كان لها أصل فى الشريعة على بعض أقوال مذهب الإمام الأعظم، ومن الحكـم المقررة عند قدماء الحكماء الخراج عمود الملك"، السابق ص١٠٣. انظر أيضا دراستنا: جدل الأنا والآخـر، دراسـة فـى "تلخـيص الإبريـز" للطهطاوى، هموم الفكر والوطن جـ٢، الفكر العربـى المعاصـر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٢١٩-٢٤٩.

(٣) الطهطاوى: مناهج الألباب المصـرية فـى مبـاهج الآداب المصـرية،

المالكية والحنفية.

والأحكام الإسلامية تقتضى تسوية جميع الناس في العدل والإنصاف. ومن واجب علماء الشرع الدراية بالمعارف البشرية كالعلوم الحكمية والعملية. كما تقتضى الأحوال والمعاملات العصرية تنقيح الأقضية والأحكام الشرعية بما يوافق مزاج العصر دون شذوذ. ولم يحمل هم المسلمين فليس منهم. وليس كل مبتدع مذموم، وأن المبتدع النافع يقع موقع الاستحسان[1].

وفى "المرشد الأمين للبنات والبنين" يبدو العقل أشبه بالعقل الصوفى. فهو العقل النورانى فى القلب الإنسانى في مرآة للعارف الفاضل للتمييز بين الحق والباطل. فالعقل المنير رسول قبل النبى. الرسول الحقيقى هو المشرع. هو العقل والنبى. الرسول مبين لما يقرر العقل. فقد أفادت العقول قبل الشرع نوعا من التدبير. إذ يميز العقل الراجح الصحيح النظر الخالى من الموانع بين الحق والباطل. ويؤيد

الرغائب، القاهرة ١٩١٢، مطلب تحويل مصر إلى حالة مستحسنة في نحو عشرين سنة، ص٢٩٣، فيما يجب للوطن الشريف على أبنائه من الأمور المستحسنة، ص٣٤٨.

(١) السابق ص٣٦٥/٣٧٢/٣٨٧/٤٤١.

رسالة الأنبياء. ويختلف الناس فى درجة العقل طبقا للمواهب الطبيعية. فعقول الأنبياء أرجح من عقول العلمـاء، وعقـول العلماء أرجح من عقول العوام. وقدر التفاوت فـى العقـول يكون التفاوت فى إدراك الدين والدنيا. وإنكار شئ منهمـا إنما ناتج عن نقصان العقول. وهو أيضـا العقـل الطبيعـى المتأمل فى ظواهر الكون[1]. وتستند الأحكام الطبيعية قبـل التشريع إلى العقل. فلا فرق بين نظام الوحى ونظام العقـل ونظام الطبيعة[2].

٢- وفى "أقوم المسالك" لخير الدين التونسـى وطبقـا لقاعدة الحسن والقبح العقليين لا تعارض بـين "التنظيمـات" والشريعة الإسلامية، فكلاهما يقومان على القانون ويحققـان الحرية والعدالة والمصالح العامة. وتعلن المقدمة قيم العـدل والعمران والعقل وحسن التدبير والعرفان والتعاون على البر والتقوى دون الإثم والعدوان[3]. فما حدث من تقدم فى البلاد

---

(١) الطهطاوى: المرشد الأمين للبنات والبنين، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، جـ٢ السياسة والوطنية والتربية: فى تمام أمور الدين وأحكامـه مقام العقل، ص٢٨٤-٢٨٨.

(٢) السابق ص٤٧٩-٤٨٢.

(٣) "سبحان من جعل من نتائج العدل العمران، وفضل بالعقل نوع الإنسان، وأهله به

الأوروبية موافق لنصوص الشريعة[1]. ولا ضير أن يوافـق المسلم غير المسلم فى الأفعال المستحسنة[2]. فكيف يسـوغ للعاقل حرمان نفسه مما هو مستحسن فى ذاته ويمتنع عما به قوام نفعه بمجرد أوهام خياله واحتياط فى غير محله. تقـوم التنظيمات على العدل والحرية وهما أصلان فـى الشـريعة وأساسا الاستقامة فـى جميـع الممالـك. ولا فـرق بـين الديموقراطية الغربية والشورى الإسـلامية، وتقييـد سـلطة الملك بمشاركة أهل الحل والعقد، وإثبـات ذلـك بـالمنقول والمعقول[3]. وقد لاحظ ابن قيم الجوزية "أن إمارات العـدل

لحسن التدبير ومراتب العرفان، وأمره بالتعاون على البر والتقـوى دون الإثـم والعدوان"، أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك، تحقيـق د. معـن زيـادة، جـ٢، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ص١٤٥.

(١) "والغرض من ذكر الوسائل التى أوصلت الممالك الأوروبية إلى ما هـى عليه من المتعة والسلطة الدنيوية أن نتخير منها ما يكـون بحالنـا لائقـا ولنصوص شريعتنا مساعدا وموافقا"، السابق ص١٤٧-١٤٨.

(٢) "مطلب ما يسوغ موافقة غير المسلم فى الأفعال المستحسـنة"، السـابق ص١٥٠-١٥٧.

(٣) "مطلب نفى تضييق سعة تصرف الملك بمشاركة أهـل الحـل والعقـد والاستشهاد عن ذلك بالمعقول والمنقول"، السابق ص١٦٤-١٦٧.

إذا ظهرت بأى طريق كان فهناك شرع الله ودينه"[1].

الشريعة تقتضى التنظيمات. والشريعة لا تنافى التنظيمات السياسية المقوية لأسباب التمدن والعمران[2]. والأمة الإسلامية قادرة على النهوض من جديد بما نهضت به الأمم الأوروبية بفضيلتى الحرية والهمة الإنسانية[3]. وأن ما ينال به الأوروبيون من أساليب التمدن إنما هى "بضاعتنا ردت إلينا"[4]. وكان ابن رشد هو الحلقة الوسيطة بين التقدم

---

(١) السابق ص١٩٧.

(٢) "مطلب دفع شبه القادحين فى التنظيمات وما يجب على مؤسس أصول الحرية من اعتبار حال السكان"، السابق ص١٩٩-٢٠٧.

(٣) "إن الأمة الإسلامية بمقدار ما شهد به المنصفون من رجحان عقول أواسط عامتها على عقول غيرها من الأمم تقتدر أن تكتسب بما بقى لها من تمدنها الأصلى وبعاداتها التى لم تزل مأثورة لها عن أسلافها ما يستقيم به حالها ويتسع به فى التمدن مجالها، ويكون سيرها فى هذا المجال أسرع من غيرها كائنا من كان. إذا أذكيت حريتها الكافية بتنظيمات مضبوطة تسهل لها التداخل فى أمور السياسة. وذلك أن الحرية والهمة الإنسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان فى أصل الإسلام مستشهدتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب بخلاف غيرهم مما لم تحصل لهم الغريزتان المذكورتان إلا بإجراء التنظيمات فى بلادانهم"، السابق ص١٩٩-٢٠٠.

(٤) "وبما نقلناه يعلم ما كان للأمة الإسلامية من غمر العمران، وسعة الثروة، والقوة

الإسلامى والتقدم الأوروبى[1]. ومع ذلك غاب عن المؤرخين الإسلاميين مثل المسعودى وأبى الفدا والمقريزى "الكريتيك" أى النقد، فلم يقيموا الروايات بمقياس العقل. وقد أشار ابـن خلدون إلى ذلك بعدم تحقق القدماء بصدق الروايات[2].

٣- ويعلن كتاب "الشعر الجاهلى" أنه استعمل مـنهج الشك الديكارتى الذى يقوم على التخلص من الأفكار القديمـة الشائعة واستعمال منهج عقلانى جديد. فالعقـل هـو أعـدل الأشياء قسمة بين الناس. وهو منهج للبحث وللقراءة، للمؤلف والقارئ، على حد سواء. وهو العقل السليم[3].

الحربية الناشئة عن العدل، واجتماع الكلمة، وأخـوة الممالـك واتحادهـا فـى السياسة، واعتنائها بالعلوم والصناعات ونحوها من المآثر العرفانية التى ظهرت فى الإسلام ونسج الأورباويون على منوالها وشهد المنصفون منهم بفضل التقدم للأمة الإسلامية"، السابق ص١٧٢.

(١) أقوم المسالك ص١٧٤-١٧٥.

(٢) السابق ص١٧٦.

(٣) "إننى أسلك فى هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلـم والفلسفة فيما يتداولون من العلم والفلسفة، أريد أن اصطنع فى الأدب هذا المنهج الفلسفى الذى استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء فى أول هذا العصر الحديث... فلو أن الفلاسفة ذهبوا فى الفلسفة مذهب ديكارت منذ العصور الأولى لما احتاج ديكارت إلى أن يستحدث منهجه الجديد... فأنت ترى أن منهج ديكارت هذا ليس خصبا فى العلم والفلسـفة والأدب

ومع ذلك، تخاطر العقلانية الليبرالية باستعمال مفـاهيم مثل "العقل المصرى"، "العقل اليونانى"، "العقل الأوربـى"، "العقل الإسلامى"، "العقل الإنسانى" لما توحى به هذه المفاهيم من بقايا عرقية وعنصرية مازالت حية من القـرن التاسـع عشر عند رينان وجوتييه وجوبينوه فى النصف الأول مـن القرن العشرين[(١)]. فالعقل لا جنس له مصريا أو يونانيـا أو أوروبيا، بل الثقافة الوطنية هى التى يمكن أن توصف مثـل الثقافة العربية أو الإسلامية أو الأوروبية. ولا توجـد ثقافـة مصرية خاصة منفصلة عن الثقافـة العربيـة والإسـلامية. والثقافة لا توصف بالعقل، العقل الإسلامى، بل بالحضـارة مثل الثقافة الإسلامية. والخطر أيضا فى تعميم الأحكام مثـل عدم اتصال "العقل العربى" بالشرق قـدر اتصـاله بالعقـل اليونانى[(٢)]. مع أن روح التوحيد فى مصر لا يختلف كثيـرا

فحسب وإنما هو خصب فى الأخلاق والحياة الاجتماعية أيضا".

(١) طه حسين: مستقبل الثقافة فى مصر، مطبعة المعارف ومكتبـة مصـر، القاهرة (د.ت)، ص١٦-٣٠.

(٢) "إن العقل المصرى لم يتصل بعقل الشرق الأقصى اتصالا ذا خطر. ولم يعش عيشة سلم وتعاون مع العقل الفارسى... إن العقل المصـرى قـد اتصل من جهة بأقطار الشرق القريب اتصالا منظما مؤثرا فـى حياتـه

عن روح التوحيد فى آسيا خاصة البوذية والكونفوشوسية. بل لقد أثر الشرق كله فى اليونان بما فى ذلك مصر[1]. فالعقل المصرى عقل متوسطى نشأ حول بحر الروم[2].

ومتأثرا بها. واتصل من جهة أخرى بالعقل اليونانى منذ عصوره الأولى اتصال تعاون وتوافق وتبادل مستمر منظم للمنافع فى الفن والسياسة والاقتصاد... إن العقل المصرى منذ حضوره الأولى عقل إن تأثر بشىء فإنما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسط وإن تبادل المنافع على اختلافها فإنما يتبادلها مع شعوب البحر الأبيض المتوسط"، السابق ص١٦. "إذاً فالعقل المصرى القديم ليس عقلا شرقيا... وقد نشأ هذا العقل المصرى فى مصر متأثرا بالظروف الطبيعية والإنسانية التى أحاطت بمصر... وكان من أشد الشعوب تأثرا بهذا العقل المصرى أولا وتأثيرا فيه بعد ذلك العقل اليونانى..."، السابق ص١٨. "من السخف الذى ليس بعده سخف اعتبار مصر جزءا من الشرق، واعتبار العقلية المصرية عقلية شرقية كعقلية الهنود والصين"، السابق ص١٨.

(١) "إن تبادل المنافع بين العقل المصرى والعقل اليونانى فى العصور القديمة قد كان شيئا يشرف به اليونان.."، السابق ص١٧. "إن مصر لم تنفرد بالتأثير فى حياة اليونان، ولا فى تكوين الحضارة اليونانية والعقل اليونانى"، السابق ص١٧. "كان العقل المصرى إذاً أيام الإسكندر مؤثرا فى العقل اليونانى متأثرا به مشاركا له فى كثير من خصاله إن لم يشاركه فى خصاله كلها"، السابق ص٢٢.

(٢) "فإذا لم يكن بد من أن نلتمس أسرة للعقل المصرى نقره فيها فهى أسرة الشعوب التى عاشت حول بحر الروم. وقد كان العقل المصرى أكبر

ولم تتغير طبيعة "العقل الأوروبى" باتصاله بالمسيحية وظل أوروبيا بالرغم من اعتبار الفلاسفة وقادرة الرأى الحديث أن المسيحية عنصرا مكونا للعقل الأوروبى، وأنه لا خطر عليه منها. ولم تمسخ المسيحية العقل الأوروبى ولم تخرجه عن يونانيته الموروثة ولم تجرده من خصائصه المتوسطية. فكذلك الإسلام لم يغير العقل المصرى ولا عقلية الشعوب التى اعتنقته حول البحر الأبيض المتوسط. بل إن انتشار الإسلام إلى الشرق الأقصى قد ساعد على انتشار العقل اليونانى إلى آسيا فى حين أغارت الأمم الوحشية غير المتحضرة على اليونان وكادت تطفئ نور العقل لديهم حتى انهارت الإمبراطورية الرومانية قبل أن يسطع نور العقل فى أوروبا بفضل الترجمات العربية للفلسفة اليونانية. لا يوجد فرق حول البحر الأبيض المتوسط بين عقل مصرى وعقل يونانى[1]. وكما أغارت الشعوب الهمجية على اليونان فقضت على عقله هاجم العنصر التركى مصر وقضى على عقلها

العقول التى نشأت فى هذه الرقعة سنا وأبلغها أثرا"، السابق ص١٨.

(١) "المسيحية التى ظهرت فى الشرق قد غمرت أوروبا... ولم تتغير طبيعة العقل الأوروبى"، السابق ص٢٣.

اليونانى. وكما استعادت أوروبا العقل اليونانى فى عصورها الحديثة فإن مصر قادرة على استعادته أيضا فـى نهضـتها الحالية[1].

وتتحول العقلانية إلى سياسة تربوية فى التعليم[2]. فمن أهداف التربية تهيئة الطالب لأن يكون صحيح الجسم قـوى الخلق قوى العقل.

٤- ومازال الدفاع عن العقل قائما فى هذا الجيل فـى "دفاعا عن العقل"[3]. وهو ليس العقل النظرى الخالص بل هو العقل الاجتماعى السياسى والثقافى والأدبى أى الرؤية العقلية لجوانب الحياة العامة من أجل تأسيس مجتمع عقلانى رشيد. وتضم النزعة التنويرية والروح العلمية أى توجيه العقل نحو الإنسان والمجتمع والطبيعة. لها رصيدها عند القدماء خاصة

---

(١) "فلا ينبغى أن يفهم المصرى أن بينه وبين الأوروبى فرقا عقليا قويـا أو ضعيفا"، السابق ص ٢٧. "وإذاً فمهما نبحث ومهما نستقصى فلن نجد ما يحملنا على أن نقبل أن بين العقل الأوروبى والعقـل المصـرى فرقـا جوهريا"، السابق ص٣٠.

(٢) محمد علوبه باشا: مبادئ فى السياسة المصرية، دار الكتب المصـرية، القاهرة ١٩٤٢، ص١٧٥-١٧٧.

(٣) إبراهيم العجلونى: دفاعا عن العقل، مؤسسـة رم للدراسـات والنشـر والتوزيع، عمان، الأردن ١٩٩٩.

المعتزلة من متكلمين وأصوليين. ثم توارت بعـد الغـارات على العالم الإسلامى من الشرق والغرب من التتار والمغول مرتين والفرنجة فى العصر الوسيط والعصر الحديث مرتين، بل وسيطرة الأتراك العثمانيين من الشمال. وفى نفس الوقت نهضت أوروبا بفضل العقلانية الإسلامية. ومن ثم لا فـرق بين أئمة التنوير عند قدماء المعتزلة كالقاضى عبـد الجبـار والفلاسفة كابن رشد وفلاسفة التنوير فى أوروبا فى العصـر الحديث. أما اليوم فقد وقع العـرب فـى "وهـم العقلانيـة" ومازالت أسسها لم تكتمل بعد. ووقع الأوروبيون فى "ما بعد العقلانية" يحطمون ما بنوه ودافعوا عنه بأيديهم فـى بدايـة العصر الحديث. والتحدى الكبير كيف يتحول العـرب مـن مرحلة ما قبل العقلانية إلى مرحلة العقلانية، وكيف يتمسـك الأوروبيون بالعقلانية ضد مـا بعـد العقلانيـة ومـا بعـد الحداثة؟[1].

ويستلهم من التراث القديم قضية العقل والنقل من أجل تعقيل النصوص الفقهية ضد الجماعات الإسلامية المعاصرة

---

(١) السابق ص٧-١٠.

وقولها بالحاكمية النصية دون تحكيم العقل[1]. فالليبرالية لا تقبل الحوار مع الجماعات الإسلامية المعاصرة وبالتالى تفقد أهم سماتها وهى قبول الرأى الآخر وعدم استبعاده كما تفعل الحركات السلفية.

٥- ومن المشاريع العربية المعاصرة "نقد العقل الغربى" لمطاع صفدى. فبعد ممارسة طويلة للفكر الغربى وتبنى كثير من مصطلحاته المنقولة أو المعربة أو المنحوتة الغامضة حتى أصبح الفكر أسيرا لمصطلحاته والرسالة حبيسة فى خطابها بدأ التحول من الاستعارة إلى النقد. ويعنى "نقد العقل الغربى" هنا إعادة كتابة الفكر الغربى على نحو موضوعى مع بعض وجهات النظر النقدية لمذاهبه الكبرى. فهو أقرب إلى التاريخ النقدى للتراث الغربى منه إلى "نقد العقل الغربى" وهو ما وقع فيه أيضا "نقد العقل العربى" الذى هو فى النهاية "نقد التراث الإسلامى"[2].

رابعا: العقلانية العلمية.

---

(١) محمد نور فرحات: البحث عن العقل، حوار مع فكر الحاكمية والنقل، كتاب الهلال، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٧، العقل والنقل ص٦٧-٨٦، هل النصوص معقولة؟ ص٨٧-١٠٢، فقه ازدراء العقل ص١٦٩-١٨٠.

(٢) مطاع صفدى: نقد العقل الغربى (جزءان)، دار الإنماء، بيروت.

وتعنى العقلانية التى ارتبطت بـالعلم الطبيعـى فـى الغرب الحديث وكما تمثلها شبلى شميل وفرح أنطون ونقولا حداد ويعقوب صروف وسلامة موسى وزكى نجيب محمود وفؤاد وكريا ومراد وهبه على اختلاف مرجعياتهم الفكريـة الليبرالية عند زكى نجيب محمود وفؤاد زكريا أو الماركسية عند مراد وهبه وإسماعيل المهداوى أو حتى الإصلاحية عند طنطاوى جوهرى. ولا يظهر مفهوم "العقل" عنـد مؤسـس التيار شبلى شميل.

١- ويؤصل فرح أنطون التيار العلمى العلمانى فـى "ابن رشد وفلسفته". قدمـه لعقـلاء الشـرق أى للمفكـرين والفلاسفة. ويتم الاعتماد أساس على "فصل المقـال" لبيـان اتفاق الدين والفلسفة وذلك عن طريق التأويل[1].

وفى معرض السجال يرى محمد عبده أن الإسلام أكثر اتفاقا مع العلم والعقل والمدنية من المسيحية فى حين يـرى فرح أنطون أنه لا فرق بين الإسلام والمسيحية أو أى ديـن

---

(١) فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبـده وفرح أنطون، قدم لها د. أدونيس العكرة، دار الطليعة، بيـروت ١٩٨١، ص٣١/١٢١-١٢٢/١٣٨/١٨٤/٢٠٩-٢١١.

آخر فى معاداة العقل والعلم والمدنية بدليل وجود الخوارق والكرامات والمعجزات وهو الجانب اللامعقول فى كل دين[1].

وتظهر مشكلة العقول فى الفلسفة الإسلامية القديمة دون تطوير لها بالنسبة للعقلانية الحديثة. فالعقول أنواع، منها: العقل الفاعل البرىء عن المادة، والعقل المنفعل أو المفعول وهو العقل الإنسانى، الأول خالد والثانى فان. الأول شمس العقول، واحد لا ينقسم والثانى مستقبل للنور ومتجزئ متفرد. ثم ينشأ اتصال بينهما من الأول إلى الثانى كى تتم المعرفة[2].

٢- وقد يكون العقل العلمى هو العقل العضوى الجسمى النفسى الغريزى. لا فرق بين عقل الإنسان وعقل الحيوان من حيث أن كليهما ذكاء. ولا فرق بين العقل والمخ، بين التفكير واللحاء، بين النظر ومراكز الحس فى الدماغ. الجسم يؤثر فى العقل كما يؤثر العقل فى الجسم. وهو أيضا العقل الكامن المرتبط بالتحليل النفسى والقدرة على الكظم

---

(١) السابق ص١٢٧/١٦٥-١٧٢.

(٢) السابق ص٧٨-٧٩/١٠٥/١١٥-١١٧.

والقيام بدور الأنا الأعلى[1]. والجنون يطفئ نور العقل.

٣- وتتأصل العقلانية العلمية فى التراث القديم سـلبا، بنقد اللامعقول فيه الذى يمثله التصوف دفاعا عن المعقـول الذى يمثله العلم[2]. والحقيقة أن المسافة بينهما ليست كبيرة. فالعقل نور يتوهج ﴿**الله نور السموات والأرض مثل نـوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح فى زجاجة، الزجاجة كأنهـا كوكب درى يوقد من شجرة مباركة، زيتونة، لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار، نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء**﴾ . وهى صور تشبيهية بعيدة عن العقل التحليلى، أقرب إلى الإشراق منها إلى العقـل، وإلـى التصوف منه إلى العلم، وإلى تأويل النصـوص منـه إلـى وصف الظواهر، بالرغم من نية الكشف عن طريـق العقـل واختيار الجانب العقلى من تراثنا الفكرى من أجـل وصـل

---

(١) سلامة موسى: عقلى وعقلك، الخانجى، القاهرة طـ٣، عقـل الإنسـان وعقل الحيوان ص١٢-١٩، العقل والمخ ص٢٠-٢٣، الجسم يؤثر فـى العقل ص٣٨-٣٩، العقل يؤثر فى الجسم ص٤٢-٤٨، الكظـم والعقـل الكامن ص٨٥-٩٢، الجنون الذى يطفئ نور العقل ص٣١٨-٣٢٣.

(٢) زكى نجيب محمود: المعقول واللامعقـول فـى تراثنـا الفكـرى، دار الشروق، القاهرة (د.ت)

الماضى بالحاضر. فالعقل مرتبط بالعاطفة وبالتجربة ولـيس بالأعداد المجردة أو الأشياء المادية. الغرب العالم، والشـرق الفنان، ونحن نجمع بين العلم والفن، بين العقـل والعاطفـة. أصبح الغزالى هو ممثل العقلانية عند القدماء ولـيس ابـن رشد، وهوسرل من الغرب الحديث وليس ديكارت. ويخـتلط العقل النظرى بالعقل السياسى والفتنة الكبرى. ويأتى النظّـام والعلاف والجاحظ والجرجانى والتوحيدى وابن جنى وابـن الراوندى وأبو العلاء المعرى وإخوان الصفا ونجـم الـدين الكبرى والسهروردى وابن عربى وابن تيميـة والأشـعرى والكندى والفارابى وابن سينا جمعا بـين الكـلام والفلسـفة والتصوف والفقه، كما يحال إلى هيـوم وليبنـز وديكـارت وبيكون ووليم جيمس جمعا بين التيارات العقليـة والحسـية التجريبية والعملية.

وفى النهاية لا فرق بين المعقول واللامعقـول، بـين طريق العقل وشطحات العقل، بين العقل النظرى وشـطحات الحالمين، بين المنطق والسحر والتنجيم.

و"قصة عقل" أشبه بـ"المنقذ من الضـلال". فالعقـل يلتمس الطريق بينه وبين الوجدان وشائج قربى، ومع ذلك يتم

الدفاع عن العقل[١].

٤- وتتم مقاربة بين العقل البشرى والعقل الإلكترونى والذاكرة الصناعية[٢]. ولا يستلهم أى مصدر تراثى أو غيره لتأصيل العقلانية العلمية المعاصرة لا الرازى الطبيب ولا ابن رشد ولا ابن خلدون. بل تدافع العقلانية العلمية عن المصدر الخارجى، وترفض مفاهيم "الغزو الثقافى" و"الأفكار المستوردة"[٣]. وترفض العقلانية العلمية أى تقارب بين العلم والإيمان باعتباره تزييفا لهما معا[٤].

والعقلانية العلمية علمانية فى الدين، وليبرالية فى السياسة تدافع عن حرية الفرد وديموقراطية الحكم، وترفض الطاعة المطلقة للحكام[٥]. بل وتعادى كل فكر إصلاحى

---

(١) زكى نجيب محمود: قصة عقل، دار الشروق، القاهرة ١٩٨٣، عقل يلتمس الطريق ص١١-٣٠، دفاع عن العقل ص١٢٠-١٥٠، عقل ووجدان معا ص١٧٥-١٩٩.

(٢) فؤاد زكريا: خطاب إلى العقل العربى، ص١٦٥-١٧٦.

(٣) "ويسألونك عن الأفكار المستوردة"، السابق ص٨٤-٩٣.

(٤) فؤاد زكريا: خطاب إلى العقل العربى، الإيمان والعلم، كتاب العربى، الكويت، أكتوبر ١٩٨٧، ص٦٤-٧٦.

(٥) فؤاد زكريا: نقد العقل العربى، مرض عربى اسمه الطاعة ص٧٧-٨٣، أسطورتان عن الحاكم والأعوان ص٩٤-١٠٢.

مستنير على أنه توفيقية مصطنعة بين القديم والجديد، والأصالة والمعاصرة، والتراث والتجديد[1].

٥- وينقد العقل الجدلى العقلانية العلمية الذى يفتقد إلى التحليل التاريخى (زكى نجيب محمود)، والعقلانية البرجماتية (جارودى، محمد عمارة)، والعقلانية الطبيعية المعادية للجدل (فؤاد زكريا)، والعقلانية العلوية المفارقة (العراقى). ويحاول قراءة ابن رشد قراءة جدلية[2].

و"العقلانية الشاملة" ضد الماركسية والبرجماتية والغيبية وضد السفسطة والفلسفة الطفولية. فالماركسية نقد للعقل البرجوازى الرأسمالى الذى يشرع للوضع القائم. يحاول تحديد معنى العقلانية والفرق بينها وبين اللاعقل، والمساواة واللامساواة فى العقل، والتمييز النفسى بين العقل والذهن والنفس، ودرجات خفض التفكير وتدمير العقل. ثم يحاول وضع مبادئ للعقلانية محولا إياها إلى عقيدة، والدفاع عنها ضد ماركس واللاهوتيين وأعداء الفلسفة، والصلة بين

---

(١) جابر عصفور: انوار العقل، عن الأصولية ص١٢٣-١٥٨، الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة ط٣/١٩٩٦.

(٢) محمد عبد المنعم مجاهد: رحلة فى أعماق العقل الجدلى، ابن رشد بنظرة جدلية ص٤٥-٥٢، العقل فى غيبة الجدل والبراكسيس ص٧١-٧٨.

العقلانية والفن، والتمييز بين العقل واللاعقل فـى المشـاكل الذهنية والنفسية وأمراض العقل والنفس، وكله خلـيط مـن المعلومات من الثقافة الغربية الشـائعة والتجـارب النفسـية الشخصية[1].

٦- وقد يقع الفكر القومى فى موقف شـعوبى للعقـل ووصفه بأنه عقل "عربى" كما فعل الغربيون من قبـل فـى "العقل العربى" والعقل "اليابانى" فى إطار السـمات العامـة للشخصية الوطنية[2].

وتكاد تجتمـع الأيـديولوجيات العربيـة المعاصـرة الليبرالية والقومية والماركسية والإسلامية المستنيرة على أن العقلانية هى طريق التقدم[3]. وتعم العقلانية قضـايا الثقافـة

---

(١) إسماعيل المهداوى: العقلانية الشاملة ضد الماركسية والبرجماتية والغيبية وضد السفسطة والفلسفة الطفولية، الطبـع والنشـر للمؤلـف، القـاهرة ١٩٩١. وضم الكتاب قسـمين: الأول العقلانيـة والتنـاقض، والثـانى العقلانية واللاعقل فى مختلف المجالات.

(٢) فيليب بتاى: العقل العربى، جون لافينى: العقل العربى، مراجعة، حاجـة إلى الفهم، فؤاد زكريا: نقد العقل العربى، محاولة لفهم العقـل العربـى ص١١٢-١٢٣.

(٣) د. محمد عابد الجابرى، د. هشام جعيط، د. الطيب تيزينـى، د. ناديـة رمسيس فرح، لقاءات قابس (٢)، منشورات مهرجان قـابس الـدولى،

والمنهج والتراث، ومناهج القراءة والتأويل بـين الثقـافتين العربية والغربية، وإشـكال الهويـة والعالميـة، والشـرق والغرب. ولا وجود لعقلانية خالصة، ولا لعقل دون لاعقل. فاللاعقل جزء من مكونات العقـل، وفائـدة اللاعقـل فـى الجوانب الفنية. إنما خطورة اللاعقل فى توظيفه الأيديولوجى كما يفعل بعض المعاصرين مع المعتزلة وابن رشد وبعـض الماركسيين مع ابن خلدون[1]. ولا توجد قطيعة معرفية بـين مشرق عرفانى ومغرب برهانى، فالبرهان والعرفـان فـى المشرق والمغرب على حد سواء ولا معنى للتمسح بالقـدماء فى عقلانية ابن رشد أو بالمحدثين فـى عقلانيـة ديكـارت وكانط. إنما العقلانية هى نضال اجتماعى وسياسى يبدأ مـن الواقع وليس من الفكر[2].

والعقلانية العربية هى أحد ركائز المشروع الحضارى العربى[3]. والعقلانية غير العقلنة، العقلانية منهج فى حين أن

تونس ١٩٨٩.

(١) السابق، محمد عابد الجابرى: الثقافة والمنهج والتراث ص٩-٣٧.

(٢) السابق، هشام جعيط: آراء ومواقف فى الثقافة العربية ص٦١-٧٢.

(٣) العقلانية والمشروع الحضارى، منشـورات المجلـس القـومى للثقافـة العربية، الرباط ١٩٩٢، ص٣٢١-٣٣٨.

العقلنة تطبيق وتحقيق العقل فى الترشيد. وهى ليست مجـرد رؤية بل هى ممارسة فى شتى نواحى الحيـاة الاقتصـادية والاجتماعية والسياسية والثقافية[1]. وأحيانا يكون الربط بـين العقلانية والقومية مجرد ربـط أيـديولوجى دون توظيـف فعلى[2].

ليس المهم البحث فى العقل وغير العقل فـى الوجـود العربى بحثا نظريا معرفيا تأمليا خالصا بل المهم توظيفه فى رؤية سياسية تحدد معالم المشروع الحضـارى العربـى[3]. العقل الخالص يفصل المصادر القديمة والمصـادر الحديثـة ومظاهر اللاعقلانية فى الفكر العربـى المعاصـر. وتظـل العقلانية لها مصادرها الغربية، رائدها مـاكس فيبـر قبـل ديكارت وكانط[4].

---

(١) السابق ص٥-٩.

(٢) نديم البيطار: العقلانية القومية والعقـل الحضـارى الحـديث، السـابق ص١٦٣-١٧٧.

(٣) أنطون المقدسى: العقل وغير العقل فى الوجود العربى، بدايات، السـابق ص١١-٦٠، برهان غليون: العقلانية ونقد العقل، ملاحظـات منهجيـة ص١٩٣-٢٢٠.

(٤) محمد جسوس: جدلية العقلنة والعقلانية، السابق ص٦٤-٧٣. مصـطفى حجازى: نحو عقل عربى مستقبلى على ضوء تحليل البنى الاجتماعيـة

وقد يتم تأصيلها عند المعتزلة القـدماء[1]. والحاضـر يرجع إلى الماضى. فالماضى مازال حيا فى الحاضر. وهى عقلانية إشراقية منذ الفارابى وابن سينا وابن باجـة وابـن طفيل. وليست العقلانية الجذرية عن الكندى وابن رشـد أو العقلانية الأخلاقية عند يحيى بـن عـدى ومسـكويه. وقـد انشغلت هذه العقلية بعدة موضوعات مثل البرهـان العقلـى والسببية فى الطبيعة والنظام الكونى والوجود الإنسانى جزء منه، والتوفيق بين العقل والوحى، وسيطرة الاتجاه النصـى المحافظ. ومن الواضح ارتباط العقل بالدين والسياسـة فـى الثقافة العربية.

وقد جعل القدماء المخيلة جزءا من قوى العقل[2]. وقد يعرض التـراث القـديم لذاتـه دون أيـة دلالات سياسـية معاصرة[3]. وكما يتم ربط العقلانية بالمخيلة فى الأدب يـتم

العربية الراهنة، ص٢٢٥-٢٤٣،

(١) على أومليل: الذات والمغايرة، مفهوم الاختلاف فى الفكر العربى، السابق ص٧٥-٧٩، د. نصيف نصار: فى خصائص العقلانية الفلسفية العربية، السـابق ص٨١-١٠٤. هشـام جعيط: العقل السياسى الدينى فى الوطن العربى ص١٤٧-١٥٢.

(٢) حليم بركات: العقلانية والمخيلة فى الثقافة العربية، ص١١٧-١٢٨.

(٣) محمد ياسين العريبى: الصراع بين الأنا المنطقية والأنا الجدلية من منظـور ابـن سـينا والغزالى، السابق ص١٢٩-١٣٩. محمد عابد الجابرى: العقلانية العربيـة والسياسـية، قراءة سياسية فى أصول المعتزلة ص١٤١-١٤٦. حسن صـعب: المقاربـة العقلانيـة

ربطها أيضا بالطبقة المتوسطة فى الاجتماع. فالعقلانية هـى تعبير عن الطبقة المتوسطة وأداتها[1].

والعقل السجالى يرجح المـدخل الأيـديولوجى بـين التقليديين والتحديثيين على العقل النقدى. فيقع فى الاخـتلاط المنهجى بين التبشير والنقد، وفى المدرسية "السكولستيكية" أو النقاش خارج الواقع، وينحاز إلى الرؤية التجزيئية، ويتهرب من المسئولية متسترا بالتحليل النظرى المعرفى الخالص[2]. فلا يمكن إحياء التراث كما تفعل العقلانية الإصلاحية بل لابد من التوجه إلى نقد العقل وتحرير العقل لاستيعاب الحضـارة الراهنة ضد الأصولية السلفية. ومن ثم تتغير ركيزة العقلانية العربية بدلا من أن تكون الدين تصبح القومية.

للمعضلة السياسية العربية، السابق ص٣٠٥-٣١٨.

(١) عبد الباسط عبد المعطى: أزمة عقلانية أم أزمة الطبقـات المسـيطرة، السابق ص١٥٣-١٦١. ناجى علوش: العقلانية فى الممارسة السياسـية العملية، السابق ص٢٨٣-٣٠٣.

(٢) برهان غليون: اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعيـة، العقل السجالى ص٤٣-٦٦، حجاب العقل ص٢٠٦-٢٥١، فى العقلانية وجذورها أو مقام العقل ص٢٢٥-٢٣٥، مأزق العقلانية العربية الحديثة ص٢٣٦-٢٥١، من إحياء التراث إلى نقد العقل ص٣٠٩-٣١٦، تحرير العقل ص٣٤١-٣٥١.

وبعد هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧ بدأت المشـاريع العربية المعاصرة تعيد النظر فى طبيعة العقل العربى. بدأها عبد الله العروى فبعـد "لأيديولوجيـة العربيـة المعاصـرة" و"العرب والفكر التاريخى" و"ثقافتنا فى ضوء التاريخ" بدأت سلسلة المفاهيم مثل الدولة والحرية والأيديولوجيا والتـاريخ ومنها "مفهوم العقل"[١]. وفيه يتم التمييز بين "العقل المطلـق" وهو العقل الإصلاحى، محمد عبده نموذجا، والعقل النسبى، ابن خلدون نموذجا. وكلاهما يقوم على مفارقة، مفارقة بـين العقل وموضوعه. فالعقل المطلق هو العقـل الـدينى الـذى يهدف إلى معرفة المطلق وتجلياتـه فـى الكـلام والفلسـفة والتصوف والأصول.والموضوع فى كل العلوم واحـد هـو الإيمان. وقد حاول العقل القديم صياغة "عقـل العقـل" فـى المنطق الأرسطى والقياس الأصولى كما حاول العقل العلمى وضع قواعد الاستقراء ولكنه ظـل مفارقـا لأن موضـوعه مفارق[٢]. أما العقل النسـبى الـذى يتعامـل مـع التـاريخ

(١) عبد الله العروى: مفهوم العقـل، المركـز الثقـافى العربـى، بيـروت طـ ١٩٩٦/١، طـ ١٩٩٧/٢.

(٢) السابق ص١٢٣-١٧٧.

موضوعا له فإنه يتعامل أيضا مع الغيب والكسب والجهاد والوهم ولا يختلف كثيرا عن العقل المطلق[1]. المفارقة إذن كيف يمكن التحول من العقل كاسم إلى العقل كفعل، من العقل النظرى إلى العقل العملى وإيجاد قطيعة بينهما، قطيعة بنيوية وليست فقط قطيعة تاريخية أو جغرافية حتى نتخلص من العقل النصى الفقهى الكلامى العقائدى ومن الموروث اللاعقلى فى العقل ونضع العقل مع نفسه وليس مع غيره فى العقل والنقل[2].

وفى "نقد العقل العربى" يتم وصف تكوينه وبنيته ثم تطبيق ذلك فى السياسة والأخلاق. وهو أقرب إلى التراث الإسلامى منه إلى العقل العربى، وتكوين التراث وبنيته

---

(١) السابق ص١٧٩-٣٦٤.

(٢) "إن الحسم يتطلب الاعتياد والتمرن على منطق الفعل فى حين اننا نطبق على الفعل باستمرار منطق الاسم لأننا نؤمن ونقول منذ قرون أن الموروث من ثقافتنا مبنى على العقل إطلاقا. هذا التعميم والإطلاق فى المفهوم يقلب عند التطبيق العقل إلى لاعقل. تنعكس العلائق والأسباب فى ممارستنا اليومية... إن العلاقة الأصلية عندنا مقلوبة ... لا يكون العقل عقلانية لا يجسد فى السلوك إلا إذا انطلقنا من الفعل، وخضعنا لمنطقه ثم بعد عملية تجريد وتوضيح وتعقيل أبدلنا به المنطق الموروث، منطق القول والكون، منطق العقل بإطلاق"، السابق ص٣٦٤.

وليس تكوين العقل وبنيته. فالعقل أداة للمعرفة لا فرق بين عربى وأعجمى بل نتاجه الثقافى هو الذى يمكن وصفه بالوطن، المصرية، أو بالقوم، العربية، أو بالثقافة، الإسلامية[1]. مراحل تكوينه: البيان، العرفان، البرهان هى نفسها بنيته. والخطورة التعميم فى الأحكام لصالح تكوين وبنية صارمتين. فالبرهان ظهر فى المشرق عند المعتزلة الأوائل فى البصرة واستمر فى القرن الثالث عند الكندى. واستمر البيان فى المشرق وازدهر فى القرن الرابع، عصر البيرونى والمتنبى. كما ظهر العرفان منذ القرن الأول عند العباد والزهاد والنساك والبكائين وعند صوفية القرن الثانى كرابعة والحسن البصرى. واستمر حتى القرن السادس عند السهروردى وابن عربى. وفى البنية لا تناقض بين أنواع الخطاب. فالبرهان دليل العقل، والبيان أداة التعبير. والعرفان حدس معرفى. فكلها عملية معرفية واحدة على التكامل وليست على التبادل.

---

(١) انظر دراستنا: "نقد العقل العربى" فى مرآة "التراث والتجديد"، المجلد التذكارى عن محمد عابد الجابرى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٤ (تحت الطبع).

ويظهر فى الفكر العربى المعاصر الآن جيل جديـد، يتجاوز جيل المشاريع العربية المعاصرة ويمارس "نقد النقد" أى نقد كل المحاولات فى "نقد العقل العربى" للجابرى أو "نقد العقل الإسلامى لأركون، والحكم عليهما معـا بأنـه عقـل التوافق[1]. وهو العقل الذى يريد المصـالحة بـين القـوى السياسية والتيارات الفكرية التى تزخم بها الثقافـة العربيـة الآن[2]. وظيفة الفكر فى التاريخ ليست مجرد البحـث عـن التوافق والوئام[3]. كما يقتصر "نقد العقل العربى" فقط علـى التحليل المعرفى دون الموضوعى[4]. ربما هو الجيل الـذى

---

(١) كمال عبد اللطيف: نقد العقل أم عقل التوافـق، دار الحـوار، اللاذقيـة، سوريا ٢٠٠٢.

(٢) السابق ص١٥١.

(٣) "الأستاذ الجابرى يريد أن يقصر وظيفة الفكر فى التاريخ فى المسـتوى الذى يبحث فيه ويهتم به على مسألة محددة وهى البحث فـى إمكانيـات التوافق والوئام على حساب القيم الفكرية الأخرى المتمثلة فى الدفاع عن المغامرة المبدعة، النفى الخلاق والقطيعة المسلمة بمبـدأ كونيـة فعـل المثاقفة داخل الحضارات المتعددة ومبدأ النقد ونقـد النقـد ومحاصـرة الثوابت والأصول والأزمنة"، السابق ص١٦١.

(٤) محمود أمين العالم: ملاحظات منهجية تمهيدية حول نقد الجابرى للعقـل العربى، العقلانية العربية والمشروع الحضارى ص٢٦١-٢٨٢.

سيعيد صياغة المشاريع العربية المعاصرة من هزيمة يونيو-حزيران ١٩٦٧ إلى احـتلال مجمـوع فلسـطين وبدايـة الانتفاضة فى سبتمبر ٢٠٠٠ واحتلال مجموع أفغانستان فى ٢٠٠١ وأخيرا احتلال العراق فى مارس ٢٠٠٣. إنه جيـل "العقل التاريخى" الذى يتجاوز توفيقات العقـل الإصـلاحى والعقل الليبرالى وانشطار العقل العلمى العلمانى ليقوم بتحليل العقل من خلال الفكر وفى قلب الواقع.

مستقبل الفكر الفلسفى العربى
فى عالم متغير

<u>الإشكـــال والحــــل</u>

<u>١- الموضوع والمنهج.</u>

إن هم التفكير فى المستقبل يمثل تحديا للمفكـر الـذى عادة ما توصف حضارته بأنها "ماضـية"، سـلفية، تقـدمها مرهون بالعودة إلى ماضيها، وسـلفها خيـر مـن خلفهـا، والتاريخ فيها يسير نحوالانحدار من النبوة إلى الخلافة إلـى الملك العضود، من الأفضل إلى المفضول، ومـن الإيمـان الأقوى إلى الأضعف حتى ينتهى تماما كعلامة من علامـات الساعة!

والحقيقة أن هذا ابتسار. فالتفكير فى الماضى موجـود فى كل حضارة، وحلم العودة إلى العصـر الـذهبى أصـل

(*) عمان- الأردن، ٢٥-٢٨ نوفمبر ١٩٩٥.

الطهارة وربما الثورة على الأمر الواقع من أجـل تأسـيس نظام مستقبلى جديد. وفى تراثنا القديم هناك عناصر سـلفية نموذجية أصلية أقرب إلى الثبات. وهناك عناصـر أخـرى تقدمية متغيرة متطورة أقرب إلى الحركة. فالنبوة ليست فقط ماضيها بل أيضا مستقبلها فى المعاد. والأصل فى الاجتهـاد ليس فقط نموذجيا متناهيا لأن الفرع فى كـل عصـر غيـر متناهى كما هوالحال فـى الاجتهـاد أى التجـدد المسـتمر والاستعداد للمستقبل بالتنظير فى شكل القياس. وصـحيح أن ابن خلدون قد صاغ فلسفة التاريخ تقـدما وانهيـارا، قيامـا وقعودا، نهضة وسقوطا، من البداوة إلى الحضارة ثـم إلـى البداوة من جديد، ولكن الفكر العربى المعاصـر أرقـه هـم المستقبل ووضع فلسفة التاريخ تقوم على التقدم المطرد عنـد الأفغانى ومحمد عبده ومحمد إقبال. وبـالرغم مـن تشـاؤم الأيديولوجيات العلمانيـة للتحـديث، الليبراليـة والقوميـة والماركسية نظرا لمـا ألـم بتجارب الحداثة من نجاح نسبى أوفشل جزئى، فلا شىء يضيع هباء فى التاريخ، والتـراكم يبقى فإن الحركات الإصلاحية المعاصرة أكثر تفاؤلا بقدرتها على الفعل وإن لم يكن على الفكر، وبتغيير نظـم المجتمـع

ومسار التاريخ وإن لم يكن بتغيير قوالـب الفكـر ومسـار الحضارة. فالإسلام لم يعد غريبا بل أصبح هوالحل. تناديـه الناس، وهويطلب الناس.

والفكر الفلسـفى العربـى لـيس هـوفكر الأسـاتذة المتخصصين وحدهم بل هوأيضا الفكر الفلسفى خارج دائرة التخصص الدقيق. فمازال الفكر الفلسفى العربى مطروحا فى الساحة على يد أجيال جديدة مـن تيـارات الفكـر العربـى المعاصر. مازال الإصـلاحيون والليبراليـون والعلميـون العلمانيون يكتبون ويؤثرون فى الفكر والسياسة. وينضم إليهم بعض الأساتذة، ويظل البعض الآخر فى دائـرة التخصـص الدقيق. مازال الفكر الفلسفى العربـى مسـئولا عـن هـذه التيارات المؤثرة على الجماهير، مسئولية الصياغة والتجاوز عن مرحلة الخطابة والحماس والانفعـال الأول، ومسـئولية إقالتها من عثرتها، وتراجعها جيلا وراء جيل حتى وصـلت إلى خصام بينها واقتتال بين الأخوة العـداء، تنافسـا علـى السلطة، ونسيانا للهدف المشترك ولشرعية الاختلاف ولحـق

التعددية وأدبيات الحوار[1].

والعالم قد تغير بالفعل سواء فـى التـاريخ القريـب أوالتاريخ البعيد. فقد انقلبت حركة التحرر الوطنى العربـى على نفسها، وضاع الاستقرار الوطنى أوكـاد، وتراجعـت القومية العربية وما تمثله من مبـادئ الحريـة الاشـتراكية والوحدة، وانتهى عصر الثورة العربيـة فـى الخمسـينات والستينات، وتحولت الدولة من الدولة القويـة إلـى الدولـة الرخوة. ويزداد فقر الفقراء، وغنى الأغنياء، وانتشر التعليم الخاص. ولم تقتصر الخصخصة على الاقتصاد وحـده بـل امتدد إلى الثقافة والتعليم فى المـدارس والجامعـات. وتـم الصلح مع إسرائيل، وتكونـت البـدايات الأولـى للدولـة الفلسطينية المستقلة. ووقع الغزوالعراقى للكويت لأول مـرة فى التاريخ العربى الحديث يغزوقطر عربى قطـرا عربيـا آخر. وقد كان الغزولمنابع النفط فى الخلـيج متوقعـا مـن الشرق إيران أومن الشمال إسرائيل أومن الغـرب أمريكـا.

---

(١) انظر دراستنا: "كبوة الإصلاح"، دراسـات فلسـفية، الأنجلوالمصـرية، القاهرة ١٩٨١، وأيضا "حق الاختلاف"، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٢٢٩-٢٣٨.

وبدأ خطر التجزئة العرقية والطائفتين فى العـراق والشـام والمغرب العربى. واندلع القتال الدامى فـى الجزائـر بـين الشرعية واللاشرعية. وقامت نظم حكم سياسى باسم الإسلام فى السودان وبعده ثورة إسلامية فى إيران، ووقع الانفصـال فى الجمهورية اليمنية وانتهى بحـرب الوحـدة. وتفاقمـت معارك الحدود بين مصر والسودان، والـيمن والسـعودية. وازداد النشاط المسلح للإسلاميين فـى مصـر، واسـتبعاد الحركات الإسلامية السياسية من العمل السياسـى باسـتثناء الأردن، وحصار بلدين عربيين، العراق وليبيا، أمام عجـز العرب عن الدفاع عن الكرامة. وعلى الصـعيد الخـارجى انهارت المنظومة الاشتراكية كلها بسرعة لـم يشـهد لهـا التاريخ من قبل وبحركات شعبية فى أوروبا الشـرقية وفـى الاتحاد السوفيتى، وأصبح العالم ذا قطب واحـد يتـأثر بـه ويملى إرادته بوضوح على المنظمات والهيئات الدولية. وبدا واضحا الصراع داخل أوروبـا وأمريكـا بـين الحركـات الإسلامية السلمية أوالمسلحة والغرب خاصـة فـى فرنسـا وألمانيا وإنجلترا والولايات المتحـدة الأمريكيـة. وقامـت الجمهوريات الإسلامية فى آسيا الوسطى تتنازعهـا تركيـا

وإيران فى الولاء. وتفاقمت الحرب الأهلية فى أفغانسـتان، وعودة العرب الأفغان بعد انتصارهم على السوفيت ليستأنفوا النضال فى العالم العربى. ووقعت مـذابح المسـلمين فـى البوسنة والهرسك أمام عجز العـرب وضـعف المسـلمين. وتسارعت الأحداث وتلاحقت دون أن يواكبها إيقاع مواز فى السرعة للفكر العربى المعاصر عامة وللفكر الفلسفى العربى خاصة.

وهذه دراسة تصف ما هوكائن وفى نفس الوقت تتنبـأ باحتمالات المستقبل كنوع من التوقع بناء علـى الإحسـاس بالماضى والحاضر ودون تحليل علمى إحصائى دقيق كمـا هو الحال فى العلوم الاجتماعيـة ودراسـة "سـيناريوهات" المستقبل. ولكنها لا تضع ما ينبغى أن يكون. فالماينبغيـات أحكام أخلاقية وتمنيات ورغبات فردية قد ترتكن إلى رصيد تاريخى أوإلى سند واقعى بالرغم من أنها فى حد ذاتها واقع باعتبارها حلما. هى أقرب إلى التأملات التى تعتمـد علـى التجارب الحية الفردية والجماعية، والتأمل يخلق موضوعه، دون الاعتماد المباشر على الدراسات الميدانية الإحصـائية. ويصعب تحديد مسار المستقبل على الأمد القريـب أوعلـى

الأمد البعيد. فإيقاع التاريخ بطىء. والحداث قد تتلاحق وقد يتواكب الفكر معها. والعقل العربى مخصب منذ عقدين من الزمن بالمرارة والعجز والضياع، ويحاول الخروج من الأزمة والنفق المظلم الذى أوجد نفسه أووجد فيه. وقد يحتاج مستقبل الفكر الفلسفى فى العالم العربى إلى أمد طويل. فمنذ فجر النهضة العربية أى منذ ما يزيد على مائتى عام وقضايانا واحدة، تتكرر عند كل جيل، والحلول المرئية نمطية، والشعارات المرفوعة ربما لم تعد لها دلالات خاصة نظرا لشيوعها حتى فقدت معناها وأثرها. والإصلاح والنهضة والتنوير الليبرالية والعلم والحرية والديموقراطية والعدالة الاجتماعية والمساواة والوحدة والوطن والدولة والدستور والأصالة والمعاصرة والحداثة والهوية والقومية والتقدم والعقل وحقوق الانسان والاستقلال... الخ، كلها مفاهيم يعرفها الصغير والكبير، القاصى والدانى منذ فجر النهضة العربية حتى الآن والواقع العربى يتردى يوما بعد يوم فتزداد الهوية بين الفكر والواقع، بين الأسس النظرية والأهداف القومية.

٢- الحالة الراهنة للفكر الفلسفى العربى.

ويغلب على الإنتاج الفلسفى العربى طابع الكتب الدراسية المكررة نظرا لوضع الأساتذة فى الجامعات المصرية مثلا وضيقهم الاقتصادى. وعيب هذا النوع من التأليف أنه ليس تأليفا علميا فلسفيا، لا يثير قضية ولا يصنع إشكالا ولا يحدد غاية أوهدفا يقتصر على العرض والتكرار والتعريف بالموضوع. وغالبا ما يكون شخصية قديمة أوحديثة من التراث القديم أومن التراث الغربى يعتمد على الدراسات الثانوية أكثر مما يعتمد على تحليل النصوص الأولى. وعادة ما تتم الدراسة ابتداء من نصوص مترجمة إذا كان الفيلسوف غير ناطق بالإنجليزية مما يجعل الدراسة أيضا على نص ثانى وليس نصا أوليا. ويكون مقياس نجاح الكتب هوالتوزيع الجامعى، وما يدره من دخل على المؤلف والناشر. يكرر بعضها بعضا، وينقل بعضها من بعض. والأسرع لمن يكتب فى موضوع لأول مرة أويعرض فيلسوفا لم يتم عرضه من قبل حتى ينال قصب السبق. ولوكان فيلسوفا أجنبيا فإنه يصبح مدافعا عنه متحدثا باسمه ويرفض أى نقد له أوحتى حوار معه.

وإذا ما أعير الأستاذ إلى شبه الجزيـة العربيـة فـى الحجاز أوالخليج فإن موضوعات بحثه تصبح دينية صـدفة، حنبلية الاتجاه، إيمانية المنهج. وتتحول الفلسفة إلـى تبريـر للدين ودعوة له وتفقد استقلالها ومنهجها البرهانى. وتنشـر الكتب الدينية والنصوص العقائديـة. وإذا كـان الموضـوع غريبا فإنه يتم عرضه دون موقف كلى أورأى شامل باستثناء بعض الانتقادات هنا وهناك أودون إطـار عـام أوموقـف حضارى واضح. وتجرى الرسائل العلمية بنفس الأسلوب من المشرف والطالب من اجل إعطاء الدرجات العلمية، وتجميع المواد وإعادة عرضها وتبويبها. وقلما تأتى رسالة تتجـاوز النقل، من القدماء أومن المحدثين وتساهم فى تقدم ملمـوس للعلم. تحول المفكر إلى ناقل من التراث القديم أومن التراث الغربى. مهمته العرض والتعريف والتجهيز والتقديم والإعداد والتحقيق والنشر والترجمة دون قراءة أوتفسير أوتأويل أونقد أورفض أوإضافة أوإكمال أوتجاوز. مع إن القدماء ترجمـوا وعلقوا وشرحوا ولخصوا على مدى جيلين، حنين بن اسحق واسحق بين حنين ثم بدأ التأليف المستقل عند الكنـدى فـى منتصف القرن الثالث الهجرى.

وانتشرت فوق الواقع أسماء من التراث القديم فلاسفة ومتكلمين وصوفية وفقهاء وكأنها أتت من زمن سحيق ولا دلالة لها بالنسبة لأحوال العصر. كما ذاعت أسماء الفرق والمذاهب الفلسفية والكلامية، الإشراقية والعقلانية، والمعتزلة والأشاعرة والشافعية والحنفية والمالكية والحنبلية فأصبح التراث من جانب والواقع فى جانب آخر. وقد يتحزب البعض لفريق دون فريق، ومذهب دون مذهب كنوع من التفضيل واضعا نفسه مع القدماء دون أن يحضر القدماء إليه. وعلى أقصى تقدير يكتفى ببعض الأسماء مثل "المعتزلة الجدد" أو"السلفيون الجدد" أو"الرشديون الجدد". وكلها مناطق آمنة لا خوف منها. فالموضوع قديم والمعركة قديمة والأطراف قدماء. وانتشرت الأفكار والمذاهب القديمة فوق واقع جديد دون تطابق بينهما ونظرا لتغير الظروف الاجتماعية والمرحلة التاريخية.

ونظرا لعدم قدرة القديم على الجذب وتغليفه بتراث دينى ومقولات شرعية فقهية تحول البعض إلى التراث الغربى ينهالون منه. فالديكارتية والكانطية والهيجلية والبرجسونية أكثر قدرة على جذب الانتباه لما فيها من فكر

جديد وبعد انسانى ورؤية شاملة وعقلانية ندعوإليها ومنهجية نفتقدها. وقد ننقل المذاهب غير المشخصة مثـل العقلانيـة، والتجريبية، والمثالية، والواقعية، والوجوديـة، والوضـعية، والظاهراتية، والبنيويـة، والتحليليـة، والتفكيكيـة... الـخ. منتزعين إياها من بيئتها الثقافية ومن ظروفها التاريخية التى نشأت فيها. فانتشرت فوق الواقع طبقة أخـرى مـن الفكـر العربى مزاحما للطبقة الأولى، فوقها أوتحتهـا أوبجوارهـا، وتلتها عروض أزياء، أوبضائع مستوردة للنخبة القادرة على الاطلاع. فظلت محاصرة لأنها لم تنشأ فى البيئة الطبيعيـة، ولم يعرف الناس ماذا تختار؟ وأى مقياس تطبق؟ وظلت بلا أثر كبير على الفكر الفلسفى العربى وإن كان لها بعض الأثر على الثقافة الفلسفية العامة والفكـر السياسـى العـام مثـل البرجسونية وحـزب البعـث، والماركسـية والناصـرية، والليبرالية وفكر الوفد أوالتجارب الديموقراطية الحديثة فـى العالم العربى.

لذلك نشأت محاولات لإعادة عرض المذاهب الفلسفية الغربية من خلال الفكر الفلسفى القديم أوالمعاصر حتى يكون للأولى أكبر قدر ممكن من الانتشـار والاتسـاع أوالعمـق

التاريخى المطلوب. فظهرت فى هذا الجيل عدة كتابات حول تأصيل للانسانية والوجودية فى الفكر العربى (عبد الـرحمن بدوى)، والشخصانية الإسـلامية (لحبـابى)، والماركسـية العربية (عبد الله العـروى)، والمثاليـة المعتدلـة (توفيـق الطويل). ويكتفى البعض الآخر بتطبيق المنهج الغربى فـى التراث العربى مثل المنهج التحليلى (زكى نجيب محمـود)، أوالمنهج الظاهرياتى (أدونيس)، أوالمنهج المـادى الجـدلى (الطيب تيزينى، صادق جلال العظم، حسين مروة، محمـود أمين العالم)، أوالمنهج الجوانى (عثمان أمين). ومن ثم يـتم انتزاع مذهب أومنهج غربى من بيئته التى نشـأ فيهـا ثـم تصويبه على التراث القديم لينتقى منه ما يتفق معه ويترك ما يختلف. وفى كلتا الحالتين هورد الكل إلى أحد أجزائه سواء كان فى التراث الغربى أوفى تراثنا القديم.

وفى كل هذه الاتجاهات الثلاث لتأسيس فكـر فلسـفى عربى جديد، نقل القديم وتكراره أونقل الغـرب وترجمتـه أوالجمع بين الاثنين على نحوانتقائى يغيـب واقـع المفكـر وموقفه الحضارى. ويصبح الأمر مجرد مران ذهنى أوحرفة فلسفية أوعلى أقصى تقدير هوى شخصيا أومزاجا أثيرا يحتم

هذا الاختيار أوذاك من التراثين. انفصل العلم عن الـوطن، والثقافة عن الواقع، والفلسفة عن عصرها. وأصبحت الفلسفة فى مدرجات الجامعة فى جانب وحياة طالب الفلسفة خـارج الجامعة فى جانب آخر. الكتاب فى العقل والواقع فى القلب. الفلسفة حرفة والحياة هواية. الفكر حياد والمجتمـع التـزام. أصبح الفكر الفلسفى نصوصا على نصوص دون ردها إلـى واقعها الذى نشأت فيه سواء الواقع الإسلامى القديم أوالواقع الغربى الحديث. وعز التفلسف أى استئناف كتابة النص عن طريق قرأته وإعادة إنتاجه من جديد فى ظروف مخالفة وفى عصر مختلف وفى مرحلة تاريخية مغايرة.

وتحول الواقع إلى الفكر العربى المعاصر أوالخطـاب السياسى المباشر. فالتحرر من الاستعمار، وحرية المـواطن من القهر، وتوحيد الأمة بعد طول تجزئة، وتحقيق العدالـة الاجتماعية والمساواة، وتنمية الموارد المادية والبشرية ضـد التخلف والتبعية، والدفاع عن الهوية ضد التغريب، وتجنيـد الجماهير ضد السلبية والاستكانة واللامبالاة، كل ذلك أصبح من هموم الكتاب والمثقفين والسياسيين بل والأدباء والفنانين بالأقاويل الجدلية والخطابية دون البرهانية. بـل إن أسـتاذ

الفلسفة الذى يتناول مثل هذه الموضوعات هوسياسى حزبى، خطابى انفعالى، تنقصه فنون الصنعة ودقة الصياغة. يهرب من الفلسفة الحرفية والمصطلحات العويصة: الترنسندنتالى، والديكارونى، والسينكرونى، والشيمائية، والابستيمة، والسيميائية، والسيمانطيقا، والهرمنطيقا، والنويز، والنوييم، والأبوخية... الخ. وعاش الفكر الفلسفى ازدواجيتين، الأولى بين الماضى والحاضر والثانية بين الحاضر والواقع. وأصبح غريبا عن ماضيه ومنعزلا عن حاضره، وغير مؤهل لمستقبله.

٣- تجاوز الحالة الراهنة: التأويل والرد والنقد.

لا يعنى نقل القديم وتكراره أونقل الجديد وترجمته أوخطابية الفكر العربى المعاصر وحماسه أى استبعاد للأشكال. فالتراث مازال حيا فى الذاكرة الجماعية يولد نفس الفكر القديم بالرغم من اختلاف العصر والظروف، ويحرك جماعات سياسية لقلب نظم الحكم. ومن ثم كان مستقبل الفكر الفلسفى مرهونا بكيفية التعامل مع هذا التراث القديم تجاوزا للتكرار والاختيار الجزئى إلى إعادة البناء كله طبقا لظروف

العصر الحاضر. فمازالت العلوم القديمة دالة للعصر. فعلـم العقائد لدى الشعوب التراثية هوعلم الأيديولوجيات السياسية. ومن ثم يكون مسار علم العقائد فى المستقبل هوالتحول مـن علم الكلام إلى علم السياسة، من اللاهـوت العقائـدى إلـى لاهوت التحرير، ومن الذات الإلهية إلى الـذات الانسـانية بحيث يصبح العلم والقوة والحياة صفات للانسان بـدلا مـن الجهل والعجز والموت، والسمع والبصر والكـلام والإرادة بدلا من المواطن الذى لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم، يراد له ويقرر باسمه فى الحرب والسلام. ويعاد بناء النبـوة كبعـد تاريخى، والمعاد كمستقبل للانسان، والإمامة كنظام الدولـة. ومن ثم يمتلئ الفراغ السياسى النظـرى والعملـى، وتنبـع الأيديولوجية السياسية من قلوب الناس وثقافتهم الشعبية. كما يعاد إنتاج الفلسفة ترجمة وشرحا وتلخيصا وعرضا وتأليفـا وإبداعا فى التراث المعاصر لنا وهوالتراث الغربى كما كان التراث اليونانى معاصرا للقدماء من أجل الانتقال من مرحلة النقل للتراث الغربى إلى مرحلة الإبداع فيه. فالفلسفة ليسـت فقط لحظتها الأولى الماضية، علاقة الأنا العربى الإسـلامى بالآخر اليونانى الهندى الفارسى بل علاقـة الأنـا العربـى

الإسلامى بالآخر الحالى الغربى والشرقى. ويعـاد السـؤال: الانفتاح على الآخر كما فعل الفلاسفة القدماء وكمـا يريـد الغربيون المحدثون أم الانعزال عنهم خشية "التغريق" القـديم كما أراد الفقهاء و"التغريب" الحديث كما يريـد السـلفيون؟ وأيهما أفضل المنطق الصورى القديم أم المنطق الشـعورى الحديث حتى يتعلم الناس منهجا فى الحياة؟ وأيهما أكثر نفعا: الطبيعيات العقلية التأملية القديمـة أم الطبيعيـات الشـعرية الحديثة إحساسا بالطبيعة، والتحاما بها، وتحررا من خلالها، وعودا إليها، دينا للفطرة؟ وأيهما أكثر قربا للعالم: الإلهيـات الثنائية القديمـة، القـدم والحـدوث، والواجـب والممكـن، والصورة والمادة، والعلة والمعلول أم الإلهيـات التوحيديـة التى توحد بين الروح والطبيعة؟ إن الفكر الفلسفى القديم فـى حاجة إلى إعادة بناء وتأويل جديد من أجل خلق فكر فلسـفة جديد له جذوره فى القديم متجاوزا له. وقد يستحيل إقامة فكر فلسفى جديد طالما أن النص الفلسفى القديم مازال طاغيا دون أن تفك رموزه، وتـُقرأ شفرته حتى يصبح طيعا للتحريـك والاستبدال. التأويل هومنهج الفلسفة لنقل النص من الماضى إلى الحاضر وكمرحلة متوسطة حتى يتحرر العقل من النص

ويصبح قادرا على التنظير المباشر لموضوعه.

وفى مقابل تأويل النص من الموروث القديم يـأتى رد النص من الوافد الحديث إلى بيئته التى نشأ فيهـا. فهـوليس نصا مطلقا يحتوى على نظرية مطلقة فى المعرفة أوالوجود أوالقيم بل هونص محلى نشأ فى ظروف خاصة بعد عصـر النهضة الأوروبى والانقطاع مع الماضى، أرسطووالكنيسة، وبداية اجتهاد العقل فى فهم موضوعه وهوالطبيعة بعـد أن أصبح الواقع عاريا من أى نظرية لفهمه. فبدا العـالم عقليـا صوريا مثاليا مجردا كما هوالحال فى الفلسفات العقلية. ولما كانت المثالية نفس الحقيقة بدا العالم من جديد حسيا تجريبيـا واقعيا ماديا كما هوالحال فـى الفلسـفات الحسـية لإكمـال النصف الآخر. ولما غابت الحياة والشعور كعالم متوسط بين المثال والواقع، بين العقل والحس نشأ نص ثالث يغلّب حيـاة الشعور فى كل فلسفات الحياة. وتعـددت الحقـائق بتعـدد المناهج دون اختيار أوتفضيل. وتعارضـت المـذاهب دون ترجيح. فتحول النص الفلسفى إلى نص نسـبى يعبـر عـن وجهة نظر وتساوت الآراء كلها حتى أمحى اليقين المطلـق. ومن ثم فإن طريقة التعامل مع النص الفلسفى الغربى الحديث

هونزع صفة الإطلاقية التى أعطيناها له ورده إلى نشأته فى بيئته الطبيعية تطبيقا لمبادئ علم اجتماع المعرفة عليه. النص انعكاس لواقع وليس حاملا لنظرية مطلقة، وتعبير عن رؤية فرد لعصر وليس رؤية شاملة لعقل إلهى لكل العصور. يفسر النص الحديث الغربى بنفسه وليس بغيره، ويرد إلى واقعـه الذى نشأ فيه، ثم يحكم على رؤيته الجزئية بمنظـور كلـى وشامل حتى يمكن الحكم عليه مـن بعـد ومـن عـلٍ دون الإعجاب به أوالرهبة منه أووضعه باسـتمرار فـى مكـان الصدارة فى الفكر الفلسفى، علما بأن النص الفلسفى الغربـى أصبح كذلك لأنه صادر عن الغرب المركزى حتى تـوارت أمامه النصوص الفلسفية لحضارات الشرق فى الصين والهند واليابان وكوريا. فأصبحت ثقافتنا الفلسفية المعاصرة وحيـدة الطرف، جناحها الغربى أقوى من جناحها الشرقى. فى حين تعادل الجناحان فى نصنا الفلسفى القديم. وبدون هـذا الـرد يظل النص الغربى الحديث فى تصادم مع الـنص الفلسـفى القديم ومزاحما له وبديلا عنه. ويظل العقل الفلسفى العربـى محاطا بحائطين ومحاصرا بين دفتى الرحى، بين المطرقـة والسندان.

وبعد تأويل النص الموروث القـديم طبقـا لظـروف العصر الحاضر الذى يعيش فيه الفيلسوف ثم رد النص الوافد الحديث إلى بيئته الطبيعية التى نشأ فيها يبدأ العقل الفلسـفى العربى فى التحرير من سلطة النص الأول والـنص البـديل الثانى كى يمارس عملية التفلسف بالتوجـه نحوموضـوعه وهوليس موضوعا معرفيا بقدر ما هوالعالم الذى يعيش فيه، والموقف الحضارى الذى يجد نفسه فيه، والمجتمـع الـذى يلتزم به. فنحن فى موقف مشابه لعصر النهضة الأوروبـى. خرجنا على التومن الإصلاح الدينى كـى ننهـى عصـرنا الوسيط، العصر المملوكى التركى، ونحـاول تحويلـه إلـى نهضة شاملة عن طريق ممارسة النقد، نقد الواقـع وتحليلـه ومعرفة مكوناته. ويبدوأن العقل الفلسفى العربى حتى الآن قد تعود التبرير، تبرير النص الدينى القـديم وبيـان معقوليتـه واتفاقه مع العقل والفطرة، وتبرير النص الفلسـفى الحـديث وبيان وجاهته وشجاعته. فتربى لدينا العقل "التشريعى" الذى يجد مبررا لكل شىء. يقبل المعطيـات ولا يتسـاءل حـول مصدرها، ويعتبرها نقطة البداية اليقينية. يعنى النقد الرفض المبدئى لأى معطى سابق، والبحث عن نقطة بدايـة يقينيـة

وجدها ديكارت فى "الكوجيتو"، أنا أفكر، ووجدها هوسـرل فى "الكوجيتاتوم" أى أنا أفكر وأنا موضوع التفكير، وعـدم التسليم بشىء على أنه حق إن لم يثبت بالدليل أنه كذلك كمـا قال ديكارت أوكما تقتضيه طبيعة البرهان كما قال ابن رشد. وظيفة النقد التعرية والكشف وليس التعمية والتغطيـة. عـن طريق النقد يمكن رؤية الواقع فى حركته، والفكر فى مساره والصعوبات التى تواجهه، والمقومات التى تسـاعده. النقـد تشخيص للحالة الراهنة، وقدرة على الحفر والغوص. لـيس النقد مجرد بيان المثالب بل الوعى الدقيق بـالتكوين الكمـى بناء على واقع إحصائى دقيق واستبيان واطلاع على مكونات الواقع. الحدس رؤية، والنقد تطبيق لها. الحدس كيف والنقـد كم. لذلك ارتبطت الفلسفة بالعلوم الاجتماعية. فلا يوجد فكر فلسفى خالص دون تحليل اجتماعى. وتلـك قـوة مدرسـة فرانكفورت والنظرية النقدية، وصراع المنـاهج مـن أجـل تحريك الواقع فى ألمانيا وإعادة مسار الفكر الفلسفى إليه[١].

---

(١) انظر دراساتنا الثلاث: "مخاطر فى فكرنا القومى"، "مخاطر فى سـلوكنا القومى"، "مخاطر فى وجداننا القومى"، الدين والتوراة فى مصر جـ ١، الدين والثقافة الوطنية، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص٥٩-١٤٠.

٤- تطوير الفكر العربى المعاصر

يمثل الفكر العربى المعاصر منذ مـائتى عـام حلقـة الوصل بين ماضى الفكر الفلسفى ومستقبله، بين جهد الأجداد وجهد الأحفاد. كما أنه حلقة الوصل بـين الفكـر الفلسـفى الموروث والفكر الفلسفى الوافد نظرا لاتصالنا بالغرب وإبان الاستعمار الأوروبى الحديث. حاول الجمع بـين الماضـى والحاضر، بين الأنا والآخر، بين النص والواقع، بين التنظير والتنوير، بين النظر والعمل، وبين الفكر والممارسة. مازلنـا نزهوبه، وندرسه فى الجامعات، ويتحمس له الطـلاب لأنـه أخيرا وجد خطابا فلسفيا يجمع بين العلم والوطن، بين الفكر والواقع، بين العلم والرسالة.

وتطوير الفكر العربى المعاصر أحد وسـائل تحديـد مسار الفكر الفلسفى العربى فى المسـتقبل. فقـد نشـأ فـى ظروف الاستعمار القـديم، والدولـة العثمانيـة، وحركـات الاستقلال، وآخر أجياله فى الثورات العربية الأخيـرة. فـلا يوجد مسار بلا ماض وبلا حاضر، بلا مـاض بعيـد فـى الجذور، وبلا ماض قريب فى الجذوع.

مهمة الفكر الفلسفى فى المستقبل إقالة الإصلاح الدينى

من عشرته، بعد أن كبا جيلا وراء جيل، من الأفغانى إلى
محمد عبده بسبب فشل الثورة العرابية، ومن محمد عبده إلى
رشيد رضا بسبب الثورة الكمالية فى تركيا، ومن رشيد رضا
إلى سيد قطب بسبب الصراع بين الإخوان والثورة. أصبح
أقل انفتاحا على الآخر، وأقل استنارة، وأقل تحديثا حتى
أصبح غاضبا، ثائرا منتقما، يحاور بالسلاح، ويعبر بالعنف،
ويريد السلطة قبل أن يستعد لها، وبمفرده مع استبعاد
الآخرين، وباسم الله وليس باسم الشعب، ولتطبيق الشريعة
وليس تحقيقا لمصالح الناس. مستقبل الفكر الفلسفى مرهون
بالتعددية فى الخطاب، وبالحوار الوطنى بين مختلف التيارات
الفكرية والسياسية، وبالقدرة على إيجاد خطاب ثالث بين
الخطاب السلفى وريث الإصلاح الدينى والخطاب العلمانى
وريث الخطاب العلمى. يجمع بين الشرعيتين، شرعية
الماضى وشرعية الحاضر، شرعية الدين وشرعية الثورة.
فالخطاب السلفى الأول يعرف كيف يقول لأنه يستعمل
مقولات التراث الشعبى الدينى، ولكنه لا يعرف ماذا يقول
لأنه لا يتحدث عن مصالح الناس وعموم البلوى. ويكتفى
ولومؤقتا بالعقائد والشعائر والمظاهر الخارجية. والخطاب

العلمانى الثانى يعرف ماذا يقول لحديثه عن الحرية والعدالة والمساواة والتقدم وحاجات الناس، ولكنه لا يعرف كيف يقول لأنه يستعمل مقولات الليبرالية الغربية أوالماركسية أوالقومية التى تند عن الثقافات الشعبية. يستطيع الفكر الفلسفى العربى فى المستقبل أن يساهم فى صياغة خطاب ثالث يعرف كيف يتول كالخطاب الأول، وماذا يقول كالخطاب الثانى حتى يقل النزاع والاقتتال الدامى بين الأخـوة العـداء فـى مصـر والجزائر.

كما أن مستقبل الفكر الفلسفى العربى مرهـون بإقالـة الفكر الليبرالى من كبوته بعد أن تحول من "مناهج الألبـاب المصرية فى مباهج الأداب العصرية" للطهطاوى جامعا بين الليبرالية والشريعة، بين مونتسكيووابن خلدون، بين العقلانية الغربية والحسن والقبح العقليين إلى "مسـتقبل الثقافـة فـى مصر"، ومن العقاد وسعد زغلول ومدرسـة محمـد عبـده الوطنية إلى الوفد الجديدة والعلمانية الغربية، ومن الاشتراكية والعدالة الاجتماعية إلى اقتصاد السوق والخصخصة والربح والرأسمالية. كما إلى أى حد يستطيع الفكر الفلسفى العربـى فى المستقبل تصحيح مسار الفكر الليبرالى الذى بدأ نابعا من

الموروث القديم وتخليا عن العلمانية والتغريب والرأسمالية ومخاطبة الصفوة؟

والمطلوب أيضا إقالة الفكر العلمى العلمانى من عثرته، تقليد الغرب والعلم الطبيعى والعلم المدنى، والفصل بين الدين والدولة. ليست نظرية التطور هى الصورة الوحيدة للعلم. وهى ليست بالضرورة تطورا آليا ماديا متصلا كما هوالحال عند دارون وسبنسر ولامارك بل يمكن أن يكون خالقا كيفيا منفصلا منكسرا يسمح بالطفرة بعد الكمون كما هوالحال عند برجسون. والعلمانية ليست بالضرورة ضد الدين كما هوالحال فى التجربة الغربية بل قد تكون جوهر الدين ونابعة منه كما هوالحال فى الإسلام وكما عبرت عنه مقاصد الشريعة. والمجتمع المدنى ليس بالضرورة مجتمعا لا دينيا كما هوالحال فى تجربة الغرب بل قد يكون جوهر الدين كما هوالحال فى المجتمع الإسلامى.

وإذا كانت هذه الخطابات الثلاث قد انتهت إلى الصدام بينها كما هوالحال الآن فى الصدام بين الخطاب السلفى والخطاب الليبرالى والخطاب القومى أوالماركسى فذلك لأن بنية كل خطاب بنية جدلية تقوم على الدفاع عن النفس

والهجوم على الآخر استئثارا بالحقيقة كلها ورغبة فى السلطة كلها. كما أن كل خطاب ينتقى من مصادره الأولى ما يشـاء ويترك ما يشاء من أجل الوصول إلى الحد الأقصـى الـذى ينفرد به وليس إلى الحد الأدنى الذى يشترك به مع الخطابات الأخرى. مهمة الفكر الفلسفى المستقبلى هوالتخلى عن منطق الدفاع والهجوم إلى منطق البرهان والحوار الوطنى، وكذلك التخلى عن منطق الانتقاء الذى يؤدى أيضا إلى صراع بـين الانتقاءات المتعددة إلى منطق التعـادل والجانـب الغالـب والتمييز بين الجوهر والعرض.

كما يحتاج الفكر العربى المعاصر أن تعـاد صـياغة مقولاته الأساسية على نحومحكم كى يتجاوز طابعه الانفعالى وأسلوبه الحماسى الذى واكـب مرحلـة اليقظـة العربيـة الإسلامية والتحرر من الاستعمار. فقد أصبح حجم التحديات والقضايا الرئيسية التى يواجهها الفكر العربى المعاصر أكثر بكثير مما كانت عليه فى القرن الماضى. وتتطلب فكرا أدق ومواقف أكثر جذرية حتى من فكر جيل الرواد ومـواقفهم. فيتحول الفكر العربى من مرحلة الانفعال إلى مرحلة الفعل، ومن الإعلان عن النوايا إلى التحليـل الكمـى الإحصـائى

الدقيق، ومن إعلان المبادئ إلى تحققاتها الجزئية فى واقع محدد مع ارتباط أشد بالعلوم الاجتماعية. وينتقل من الصحافة إلى الجامعة، ومن الإعلام إلى العلم دون أن يفقد جماهيره.

وقد يساعد الانتقال عبر الفكر العربى المعاصر إلى مستقبل الفكر الفلسفى العربى على التزام أساتذة الفلسفة فى الجامعات العربية بموقف فلسفى عصرى يرونه من خلال التراث القديم والتراث الغربى، ومرتبط بقضايا العالم والوطن. فالالتزام المباشر قد يراه مع البعض منافيا للحياد الفلسفى وموضوعية العلم. ويكونون حلقة الاتصال بين البحث العلمى والمشروع القومى بدلا من أن ينزوى أساتذة الفلسفة فى قاعات الدرس، وتترك القضايا القومية للسياسة ولعبة الحكم.

وقد يستمر ذلك عدة أجيال حتى تتحول تيارات الفكر العربى المعاصر إلى أبحاث فلسفية دقيقة، ويتحول الفكر الفلسفى من الأيديولوجية إلى العلم، ومن المواقف الحضارية إلى التحليل العلمى الدقيق. وما يتبقى يتحول إلى الأدب

الصريح والمقال الصحفى والمنتديات الثقافية العامة[1].

٥- من المذاهب الفلسفية إلى المشاريع العربية المعاصرة.

وقد بدأ حاضر الفكر الفلسفى العربى كما مثله الفكر العربى المعاصر فى التحول من التراث القديم والتراث الغربى إلى المشاريع العربية المعاصرة التى ولدتها هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧ والتى جعلت المفكر العربى يشعر بالمسئولية تجاه ما حدث. فقد كانت الهزيمة للأمة كلها، قادة وجيشا وشعبا وفكرا ومجتمعا. حاول بعض أساتذة الفلسفة فى الجامعات العربية القيام بهذا التطوير، الانتقال من الفكر العربى المعاصر إلى المشاريع العربية المعاصرة.

ويصيح البعض لا يوجد لدينا فلسفة، ولا يوجد لدينا فلاسفة مدينا كل شىء، الماضى والحاضر والمستقبل. فلا تعنى الفلسفة بالضرورة المذهب، ولا يعنى الفيلسوف حتى

---

(١) انظر دراساتنا العديدة فى ذلك مثل: "كبوة الإصلاح"، دراسات فلسفية، الأنجلوالمصرية، القاهرة ١٩٨٧، ص١٧٧-١٩٠.

صاحب المذهب. فقد وجدت المذاهب الفلسفية فـى تراثنـا القديم بعد عصر الترجمة والتعليـق والشـرح والتلخـيص والجامع والعرض والتأليف فى مرحلـة الإبـداع، مرحلـة الفارابى وابن سينا وابن رشد أى بعد التمهيد لهـا بـالتراكم الفلسفى الضرورى. ونحن فى علاقتنا مع التـراث الغربـى وريث التراث اليونانى مازلنا فى هذه المرحلة فـى إحـدى لحظاتها ربما العرض والتأليف ولم نصل بعد إلـى مرحلـة الإبداع الخالص. كما وجدت المذاهب الفلسفية عندما سـقط الغطاء النظرى القديم الذى كان رؤية الوعى الأوروبى للعالم والمستمد من أرسطووالكنيسة، عندما سقط فى عصر النهضة بعد أن لم يصمد تحت معاول النقد وبان تعارضه مع العقـل والتجربة وحقوق الانسان وديموقراطية الحكم وبناء المجتمع المدنى. فأتت المذاهب المثالية والواقعية بعد تأسيس المناهج العقلية والتجريبية كغطاء نظـرى بـديل تعطـى الـوعى الأوروبى رؤية جديدة للعالم. ونحن لم نصل بعـد تاريخيـا وليس معرفيا إلى مرحلة تأسيس المذاهب. فمازلنـا نحـاول الانتقال من الإصلاح الدينى إلى عصر النهضة أى ما يعادل القرن الخامس عشر إلى السادس عشر الأوروبـى دون أى

حتمية ضرورية أوتطابق بين مسار الحضارتين. فكل فكـر أوكاتب هو مفكر بمعنى عصر النهضة كما كـان مونتـانى يمثل روقها فى "المحاولات".

والمشاريع العربية المعاصرة مرحلة انتقال من الفكـر العربى المعاصر إلى مستقبل الفكر العربى الفلسـفى. فهـى تعادل المذاهب فى الفلسفة الغربية ولكن فى موقف حضارى مختلف يقوم على الاتصال بين الماضى والحاضـر وعلـى التواصل والحوار بين الأنا والآخر وليس على الانقطاع بين الماضى والحاضر أوعلى القطيعة بين الأنـا والآخـر كمـا هوالحال فى المـذاهب الفلسـفية الغربيـة نظـرا لعدائـه لأرسطووالكنيسة والتركيز على ذاته وإنكار دور الحضارات الأخرى التى ساهمت فى تكوينه.

وقد ازدهرت المشاريع العربية المعاصرة فى مصـر والشام والمغرب دون أى تفضيل فـى الترتيـب الجغرافـى أوالزمنى أوالفلسفى. ولكن كما جرت العـادة فـى الثقافـة العربية المعاصرة فى قرن مصر بالشام، ومصر بـالمغرب، ومصر فى القلب بجناحيها المشرقى والمغربى. وهذا لا يعنى الإقلال من قيمة العراق، فك الله حصاره الخـارجى أوشـبه

الجزيرة العربية، فك الله أسرها الداخلى. فالأجيال تتـوالى، والأفكار فى الصدور والأصوات فى الحنـاجر، والعبـارات على اللسان. ودون استبعاد أحد، ودون إحصاء شامل، ودون الحديث عن أجيال قادمة بدأت تفـرض نفسها على السـاحة بعد جيلى يمكن ضرب المثل بثلاثة مشاريع عربية معاصرة فى كل من مصر والشام والمغرب[١].

ففى مصر فرض مشروع "تجديد الفكر العربى" نفسـه على الفكر العربـى المعاصـر بكـل مكوناتـه، المعقـول واللامعقول، عربى بين ثقافتين، الشرق الفنان والغرب العالم والعربى الجامع بين الاثنين، المـنهج التحليلـى، المنطـق الوضعى، قيم التـراث، الرؤيـة العلميـة، مجتمـع جديـد أوالكارثة، الحرية، الثقافة فى مواجهـة العصـر، وتحـديث الثقافة العربية. وأصبح من علاماته البـارزة. وانتقـل مـن

---

(١) هذا الجيل الجديد فى الإبداع الفلسفى الذاتى وإن لم يكن فى العمر يكثـر فى المغرب الأقصى مثل: على أومليل، سالم يفوت، كمال عبد اللطيـف، طه عبد الرحمن، عبد السلام بن عبد العلى، سعيد بن سـعيد، الوقيـدى. ومن مصر نصر حامد أبوزيد، ومن الأردن سحبان خليفـات وسـليمان البدور وعادل ضهر وأحمد ماضى، ومن لبنان رضـوان السـيد، ومـن الخليج محمد جابر الأنصارى... الخ.

التجديد من الخارج عن طريق تبنى منهج غربى وتطبيقه على التراث الإسلامى إلى المشروع المتكامل بالرغم من عدم تسميته "التحليلية العربية" أو"الوضعية المنطقية العربية" وبالرغم من طابعه الثقافى العام وأسلوب المقال الأدبى[1]. كما ازدهر فى مصر والعالم العربى والعالمين الأوروبى والشرقى مشروع "نهضة مصر" الذى يدور حول مفاهيم الدولة، الوطن، والنهضة، والخصوصية، وفائض القيمة التاريخى، والزمان، والتعالى، والجيش، والتحديث، والإبداع الذاتى، والجدلية الاجتماعية، وريح الشرق، والمشروع الحضارى فى رؤية متكاملة تجمع بين النظر والعمل، والفكر والممارسة. ويقوم على معرفة واسعة بتغيرات العالم وبمناطق الإبداع الذاتى والفكر الفلسفى الاجتماعى الجديد فى العالم الثالث. وبدأ مشروع "التراث والتجديد" يثير الانتباه بجبهاته الثلاث: الموقف من التراث القديم، والموقف من التراث الغربى، والموقف من الواقع. تهدف الأولى إلى إعادة بناء العلوم القديمة بناء على ظروف العصر. وتهدف الجبهة

(١) انظر دراستنا: "تجديد الفكر العربى"، وأيضا "عربيان بين ثقافتين"، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٨٨، ص٢٢٩-٢٩٥.

الثانية إلى التحول من النقل إلى الإبداع فى علاقة الأنا بالآخر، وتحويل الغرب من مصدر للعلم إلى موضوع العلم وتأسيس علم "الاستغراب" فى مقابل "الاستشراق". وتهدف الجبهة الثالثة إلى التنظير المباشر للواقع دون توسط النص القديم من الأنا أوالجديد من الآخر من أجل ممارسة عملية الإبداع الذاتى وإنشاء نص ثالث جديد.

وفى المغرب الأقصى ذاع صيت مشروع "نقد العقل العربى" بأجزائه الثلاث: "بنية العقل العربى" و"تكوين العقل العربى" و"نقد العقل السياسى" وثلاثية البيان والعرفان والبرهان على المستوى التاريخى (الدياكرونيك) أوالبنية (السنكرونيك) بالرغم من الاشتباه فى مفهوم العقل العربى وما يومئ به من دلالات، و"الفكر الإسلامى" الصريح الذى يجمع بين العرب والعجم. وفى الجزائر، وفى المهجر الفرنسى، ذاع صيت مشروع "نقد العقل الإسلامى" اعتماد على اللسانيات وتطبيقها على علوم القرآن، وعلم الأخلاق، وعلوم التفسير وعلم أصول الفقه وبالرغم من كتابته بالفرنسية لجمهور غربى وعلى مستوى عال من الدقة الاصطلاحية بلا جمهور عربى إلا من خلال الترجمة وعن

طريق الأثر عن بعد، ومن الحى اللاتينى إلى تزوزو، ومـن السين إلى الأطلس. وفى ليبيا ظهر مشروع "آلهـة مصـر العربية" دون صخب كبير بالرغم من علونبرته فى اعتبـار العروبة الحقيقة المطلقة وأصل الحضارات، ومنبـع القـيم، ومهبط الديانات، وثقل الحاضر وأصل المستقبل فـى نظـام جماهيرى شعبى، وديموقراطية مباشرة بلا تمثيـل. فاللغـة العربية أصل اللغات كلها المصرية القديمة والعبرية والفينيقية وكل مجموع لغات أفريقيا وآسيا واللغات الهندية الأوروبية.

وفى الشام فرض مشروع "من التراث إلـى الثـورة" نفسه على الفكر العربى بأجزائه الاثنى عشر بمنهج تاريخى أقرب إلى الوضعية والنزعة التاريخية منـه إلـى الجدليـة وتركيز شديد على الماضى والبواكير الأولـى أكثـر مـن الحاضر والمستقبل وضمه إلى العصر الوسيط دون تمـايز بين مسار الحضارات. كما برز مشروع الاستقلال الفلسـفى بحنكه ودقة وتحليل فلسفى سياسى بـروح صـافية وعقـل ديكارتى بديهى. وأخيرا وفى دفعة واحدة صـدر "تحـديث العقل العربى" يعبر عن الهم المشترك فى مرحلـة إعـلان النوايا ودون خطأ على الأمد الطويل. وتسـتحق المشـاريع

العربية المعاصرة كل اهتمام النقد بالتحليل والنقد بـالتطوير. فهى أحد المداخل إلى الفكر العربى الفلسفى المستقبلى.

٦- التنظير المباشر للواقع: الإبداع الفلسفي.

ولكن الفكر الفلسفى العربى المستقبلى مرهون بتجاوز تأويل النصوص القديمة أوالجدية، وتجاوز الفكـر العربـى المعاصر بتياراتـه الـثلاث وتجـاوز المشـاريع العربيـة المعاصرة. ففى هذه المراحل الثلاث مازال الفكـر الفلسـفى يعبر عن موقف حضارى يريد التحرك فيه، وعن قيود يريد التحرر منها. والتحدى الأساسى له هوالتنظير المباشر للواقع من أجل إبداع نص جديد دون الاكتفاء بتأويل نـص قـديم واستئناف دورة حضارية جديدة مـع تـراكم تـاريخى لـه دورتين، أولى ولت وثانية قادمـة. صـحيح أن النصـوص القديمة مازالت حية فى النفوس، والنصوص الوافدة مازالـت تسلب العقول، والفكر العربى المعاصر مازال حاضرا فـى الأذهان، والمشاريع العربية المعاصرة مازالت تكبر وتولـد مشروعات أخرى جيلا وراء جيل. لذلك يمكن ممارسة الفكر فى كل هذه الميادين مع بداية فتح جديد فى التنظير المباشـر

للواقع. يعتمد العقل فيه على نفسه فى مواجهـة موضـوعه دون "قال ويقول".

وموضوعه تغيرات العالم وربما تغير العرب. فـلأول مرة فى تاريخ العرب الحديث يتم الاعتراف بالعدوالصهيونى الذى احتل الأرض، فلسطين كلها، وجنوب لبنان، والجولان ويقاومه العرب على الأراضى المحتلة فـى فلسـطين بعـد يونيو– حزيران ١٩٦٧. ماذا يفعل الفكـر العربـى؟ يقبـل الصهيونية عقيدة ونظاما، فكرا ودولة أم يبدع أشكالا جديـدة للمقاومة مقاومة للصهيونية كنظرية عنصرية ومقاومة الدولة المعترف بها؟ هل صحيح أن العرب كسـبوا بالسـلام مـا خسروه بالحرب! هل يمكن للفكر السياسى العربى المستقبلى أن يبدع أشكالا جديدة للتعامل مع عدوالأمس وصديق اليـوم وربما حليف الغد؟

وماذا عن بداية التحول الرأسمالى فى العالم العربـى، والخصخصة بعد الهرولة! هـل يسـتطيع الفكـر العربـى السياسى المستقبلى أن يتجاوز مثله فى مقاومـة الاسـتعمار والرأسمالية والدعوة إلى العدالة الاجتماعية والاشتراكية بعد أن خرجت من الإسلام مرة ومن القومية مرة أخرى؟ مـاذا

عن البنوك الخاصة والمليونيرات بل المليـارديرات الجـدد الذين كادوا أن يصلوا إلى مستوى ثروة النفط أكثر أوأقـل؟ هل الرأسمالية لم تعد جريمة، وأصبح أمل العـرب منـزلا وعربة؟ وماذا عن الفساد والمضاربات العقارية والتهريـب وأموال المخدرات والعمولات على السلاح وكـل مظـاهر الكسب السريع، هل تكفى إدانتها أم تحليها فى خريطة جديدة لتوزيع الدخل القومى فى العالم العربى؟

وماذا عن التجزئة ومخاطرها إثـر الوحـدة بـالقوة وغزوالقطر العربى للقطر الآخر؟ كيف يواجه الفكر العربى المستقبلى مخاطر التجزئـة إلـى أقـوام وأعـراق ونحـل وطوائف، وعرب وبربر وأكـراد، سـنة وشـيعة ودروز، بدووحضر، دلتا وصعيد، نجـد وحجـاز؟ وكيـف لهـؤلاء المفكرين الذين شكلت الوحدة آمالهم وطبعت القومية وجدانهم التعامل مع الواقع العربى الجديد؟ كل هذه الأسئلة تطلب قدرة على الإجابة لممارسة الفكر ومقاومة للنفس، واستعداد كبيـر للنسيان، وأهلية للتغير مع تغير العالم. وقد لا يعنـى إعـادة التفكير فى مسلمات عدة أجيال سابقة الاستسلام لما قد يصبح مسلحات مضادة لجيل قادم بل يعنى فقـد مواجهـة الواقـع

الجديد من أجل الدخول فى تحد نظرى وتحمل قادر على تطوير الفكر العربى المستقبلى منهجا وموضوعا.

وتثار أسئلة كثيرة حول مكاسب هذا الجيل الذى قام بإنجاز ضخم وهو التحرر من الاستعمار وإقامة الدول الحديثة المستقلة. ماذا عن مصير هذه المكاسب: عودة الاستعمار فى شكل التبعية الاقتصادية والسياسية والعسكرية والثقافية والعلمية، ضعف الدولة أمام الخارج وتسلطها فى الداخل، طراوتها فى الخارج وتصلبها فى الداخل، حوارها مع الخارج واستئثارها بالحل والقرار والسلطة والحقيقة فى الداخل، رحماء على الكفار أشداء بيننا، والتلاعب بالقوانين وعدم الولاء لها، فى تجاوزها أيضا باسم القانون. إذ تتعطل مصالح الناس بالقانون وتتحقق ضد القانون. أصبح على المواطن كل الواجبات وفى مقدمتها الطاعة وليس له أى حقوق، وعلى رأسها حق الاعتراض وإبداء الرأى أوالاستشارة أوالمشاركة فى صنع القرار. تطالبه الدولة بكل شىء، والولاء، والعمل، والإنتاج ولا توفر له أى من الخدمات العامة فى التعليم والصحة والغذاء والكساء والنظافة، وهى الحاجات الأساسية. ومن حقه إعلام متعدد

فى وجهات النظر يختار من بينها ما يشاء وعن دراية وعلم ومقارنة وبرهان لا أن يتحول إلى "غسيل مخ" يمنعـه مـن التفكير السليم.

كيف يستطيع الفكر العربى المستقبلى أن يسـاهم فـى اعتماد الأمة على نفسها فى الغذاء والسـلاح والتعلـيم، وأن تطعم نفسها، وأن تدافع عن نفسها بقدراتها الذاتية، وأن تبدع ذاتيا علمها كما تبدع سائر الأمم بدلا من هجرة العقول إلـى الخارج أوإحباطها فى الداخل؟ كيف يستطيع أن يصوغ الفكر العربى فلسفة فى الاستقلال الذاتى للإرادة كما فعـل كـانط وفشته لألمانيا وكما فكر هيجل فى الصلة بين الدولة والوطن والدستور والقانون والمؤسسات والجيش والشرطة والقضاء؟ لا يكفى ترجمة "مبادئ فلسفة الحق" أوإعادة قراءة "السياسـة الشرعية" بل التوجه إلى الواقع المباشر وتحليلـه ومعرفـة مكوناته ووصف مساره. بحيث يصبح الفكر مواكبا للواقع لا سابقا عليه، ولا متقدما عنه، ولا غريبا منه.

وإذا كان إشكال الفكر العربى عن أى شىء يعبر، عن واقع أصيل أم دخيل، تبرز مشكلة الهوية من جديد ليس على مستوى السلوك الفردى والاجتماعى ولكـن علـى مسـتوى

مناهج الفكر والرؤية والمنظور، فقد يكون الفكـر شـرعيا authentique أولاشرعيا infauthentique، يعبـر عـن واقع أومسقطا عليه، ناشئا منه أومفروضا عليه.

ومازال الفكر العربى حتى الثورى منه فـى جانـب والجماهير العربية فى جانب آخر. لا يحركه فكر ولا جوع، ولا قهر داخلى ولا عدوان خـارجى، لا ثـأرا لكرامـة ولا استردادا لحق. كيف يستطيع الفكر الفلسفى العربى أن يواجه قضية سلبية الجماهير ولامبالاتها دون أن يجـد المبـررات لعجزه فى سعى الناس وراء لقمى العيش وبحثها عن الرزق؟ وقد قام مفكرون لآخرون بذلك مثل أورتيجا اى جاسيه فـى "ثورة الجماهير"، وبول فريرى فـى "تربيـة المضـطهدين" وفانون فى "المعذبون فى الأرض".

وتظل القضية الرئيسية إلى متى يظل الفكر الفلسـفى العربى يرتكن إلى ابن خلدون، ولا أحد قبله ولا أحد بعده إلا عند الآخرين؟ متى يطرح الفكر العربى المستقبلى سؤال: فى أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ نهضـة، ثـورة، تغيـر اجتماعى، انقلاب، انقلاب مضاد، إفلاس، إحبـاط، انهيـار، تدهور، انحطاط إلى آخر هذه المفاهيم التى يتناقلها المتفائلون

والمتشائمون؟ وفى أى مرحلة من التاريخ يعيش العالم نفسه، فى نظام عالمى جديد أوصياغة جديدة للنظام العالمى القديم، العالم ذى القطب الواحد أوذى القطبين أوروبا والعرب أوذى الأقطاب المتعددة، أوروبا، آسيا، أمريكا، العالم الثالـث؟ إن التاريخ هوالوعى بالتاريخ وإن الوعى بالتـاريخ هوأسـاس الرؤية للعالم. إن التحدى الرئيسى للفكر العربى المسـتقبلى هوصياغة فلسفة جديدة للتاريخ للمنطقة الراهنة فـى نهايـة القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر الهجرى بعـد أن أرخ ابن خلدون للقرون السبعة الأولـى مبينـا أسـباب الانهيار، نؤرخ نحن لشروط النهضة فى مسار أكثر شـمولا للتاريخ تضع الأنا ذاتها فيه فى علاقتها بنفسـها وعلاقتهـا بالآخر. عندئذ يتجاوز الفكر العربى الراهن المطلقات ويضع نفسه فى التاريخ.

٧- دور المؤسسات التعليمية والثقافية.

إن الحامل للفكر العربى الفلسفى الحـالى والمسـتقبلى هى المؤسسات التعليمية والثقافية، والمـدارس والجامعـات والجمعيات الفلسفية والإعلام الوطنى.

فمازالت الفلسفة تدرس فى السنوات الأخيرة فى التعليم الثانوى فى بعض الأقطار العربية، وهوالقليل، دون الـبعض الآخر، وهو الأكثر، بطريقة محفوظة تعبر عن مناهج النقـل المتبعة من الأساتذة، مرة من القدماء ومرة مـن المحـدثين والتى تفضلها الدولة حتى تمنع التزام الأستاذ والطالب بالفكر وأخذ الفلسفة مأخذ الجد فتنشأ حرية الفكر والإبداع، ويتعـود الجيل الناشئ على النقد فتكـون الأنظمـة السياسـية هـى الضحية. لا يفهم الطالب لماذا يدرس اليونـان بمصـطلحات مجردة ولا لماذا يدرس الغرب وهى ثقافة غريبة ولمـاذا لا يخاطبه أحد على قدر عقله يعبر عن حاجاته ويحل أزماتـه؟ بل إن الموضوعات الدالة فى التراثين تضيع وسط التكـرار والنقل والحفظ، مثل الانفتاح على الثقافـات عنـد الكنـدى، والتوحيد بين الفلسفة والدين عند كل فلاسفة المسـلمين مـن تراثنا القديم أوالصراع من أجـل الحريـة والديموقراطيـة والعدالة الاجتماعية والمساواة والتقدم فى الفلسـفة الغربيـة، فلسفة التنوير نموذجا.

وفى الجامعات، وفى أقسام الفلسفة تتكرر المأساة على نحوأكبر، وبطريقة أكثر عنفا. فقد شـب الطالـب وأصـبح

مواطنا ينتظر الكثير من الجامعة ومن الفلسفة فـلا يجـد إلا الكتب المقررة والمواد المحفوظة والمعادة والتى لا يجد فـى نفسه شيئا منها سواء كان النقل من القدماء أومن المحـدثين. ويثور مع الثائرين وينتظم فى المظاهرات باسم الإسلام مرة وباسم التقدم مرة أخرى. ويدخل السجن مـرة دفاعـا عـن الدين، ومرة حبا فى الوطن. ثم يتخرج عاطلا ويكسب قوته من أعمال يدوية وحرفية إن لم تتح لـه الظـروف السـفر أوالهجرة أوالانخراط فى النظام القائم فى الإعلام أوالتعليم.

وفى الدراسات العليا تتكرر المأساة مرة ثالثة، تتكـرر الموضوعات، والشخصيات، حياتها وأعمالها بنفس التبويـب والتقسيم وبنفس المنهج، وتجميـع المـادة القديمـة وإعـادة عرضها دون إضافة جديـدة، تكـرارا لمـا قالـه القـدماء أوالمحدثون. ونادرا ما تصنع رسالة إبداعية، تنظر الواقـع تنظير مباشرا فى موضوعات يطرحها الواقع الفلسفى العربى مثل الحرية أوالوحدة أوالعدالة الاجتماعية أوالتنمية المسـتقلة أوالهوية أوتجنيد الجماهير أوعلاقة الأنا بـالآخر أوبالنظـام العالمى المتغير. وإن تم فإن صاحبها يكون حزبيـا سياسـيا أيديولوجيا.

أما الجمعيات الفلسفية فمازالت الأقطار العربية خلـوا منها أوضعيفة أومتعثرة. والجمعية الفلسفية العربيـة تسـير بالجهد الذاتى دون إمكانيات. واتحاد المجامع العربية قاصرا على اللغة دون الفكر. واتحاد الجامعات العربيـة مشـغول بالمعادلات وبالهموم الإدارية والبقاء فى عالم عربى قد تغير.

وأمام إعلام سياسى وتجارى قاهر غاب الفكر الفلسفى بالرصين فى الصحف والمجـلات والإذاعـات المسـموعة والمرئية، واستسهل الناس الإعلانات والتسلية، واكتفوا بالفكر الدينى أوالانبهار بغزوالفضاء. وغاب أى مشـروع قـومى للعرب يدعوإلى التأصيل الفلسفى، وأصبح الجيل القديم مجرد بقايا من مخلفات الماضى لا يقوى على تغير الزمن.

لا يوجد فكر فلسفى عربى مستقبلى دون تغيير لـدور المؤسسات. فالفكر الفلسفى إبداع فردى ولكنه يكـون أنجـح وأكثر فعالية بمشاركة المؤسسات العلمية والثقافية فى صنعه. ويبدأ ذلك بالتعليم العام لتكوين النشء علـى الثقـة بـالنفس والاعتزاز بالرأى واحترام الخلاف فى الرأى وعدم تكفيـر المخالف أوتخوينه، فلا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة، والكل راد والكل مردود عليه.

ثم يأتى التلميذ إلى الجامعة وهومعد لممارسة حريـة الفكر والالتزام بقضايا الوطن لا فرق بين العلم والوطن، بين الفكر والممارسة. فيتعود الفكر على الالتزام بغضا الواقـع، ويعمل تنظيره تنظيرا مباشرا. ويتحول النقـل القـديم إلـى رصيد تاريخى من الخبرات الطويلة للأنـا وللآخـر تمـده بتجارب السابقين فى الفكر والإبـداع. وتتكـون شخصـيته كمفكر مبدع، يعشق الحياة، ولا يضيق بالنفس، متوحدا مـع المجتمع، مؤديا رسالته فى الحياة.

وهنا يبدأ دور الدراسات العليا بعد أن اختار الطالـب طريقه، وانبثق فى نفسه الموضـوع والمـنهج، والإشـكال والغاية، والأسلوب والبرهان. ويتكون من خلال الجمعيـات الفلسفية القطرية والقومية، ويساهم بـالقول والكتابـة فـى نشاطاتها ومجلاتها، ويصبح جزءا مـن النشـاط الفلسـفى الوطنى فى البلاد.

ويصب كل ذلك فى النهاية فـى المشـروع القـومى العربى الذى يساهم الجميع فى بلورته وصياغته طبقا لحاجة كل عصر وتغير نظم العالم. حينئذ لا يصبح الفكر الفلسـفى العربى مجرد استهلاك للفكر الفلسفى القديم أوالفكر الفلسـفى

الحديث بل تنظيرا لواقع عربى جديد، فى عالم متغير. حلم أم واقع، تمن أم تحقيق. هذا ما يمكن أن يثبته الفكـر العربـى الفلسفى المستقبلى.

هـل تستطيع الفلسفـة
أن تنزع جـذور القهـر والتسلـط
من الوجـدان العربـى المعاصـر؟

١- مقدمة: اللفظ والمعنى والشيء.

من الواضح منذ القرن الماضى، منذ فجـر النهضـة العربية الحديثة، بزوغ موضوع الحرية والديموقراطية فـى الفكر العربى المعاصر منذ "طبـائع الاسـتبداد ومصـارع الاستعباد" للكواكبى، ومحاولة محمد عبده فى "رسالة التوحيد" التحول من الأشعرية إلى الاعتزال فى العدل والقول بخلـق الأفعال والحسن والقبح العقليين وإن بقى أشعريا فى التوحيد، و"تحرير المرأة" لقاسم أمين و"مشكلة الحرية" لعلال الفاسى، و"محمد رسول الحرية" لعبد الرحمن الشرقاوى، و"الحريـة أبداً" لخالد محمد خالد، و"عن الحرية أتحدث" لزكـى نجيـب محمود، وفى أواخر القرن الماضى صاح عرابى فى قصـر عابدين "إن الله خلقنا أحراراً ولم يخلقنا عقاراً، والله لا نورث

(*) جريدة الزمان، لندن- بغداد، نوفمبر ٢٠٠٢.

بعد اليوم"، استدعاء لقول عمر بن الخطاب الشهير "لم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟". ومن ناحية أخرى تمت ترجمة عديد من المواثيق عن الحرية والديموقراطية من الغرب البديل، "الشرطة" La Charte للطهطاوى واضعا شعار "فليكن هذا الوطن مكانا لسعادتنا أجمعين، نبنيه بالحرية والفكر والمصنع". ولا يكاد يخلو تيار من تيارات الفكر المعاصر أو جيل من أجياله إلا وينتج نصا فى الحرية الليبرالية لجون استيوارت مل، "طريق الحرية" عن الحرية عند برجسون لايفتشتكو. وفى جامعاتنا تم تحرير عدة رسائل "حرية أم تحرر؟" لمحمد عزيز لحبابى، "التاريخ باعتباره قصته للحرية" لكروتشه، ورسالة فى "الجبر الذاتى" لزكى نجيب محمود. ومع ذلك ظلت أزمة الحرية والديموقراطية فى الوجدان العربى المعاصر متأصلة الجذور، تتفاقم جيلا وراء جيل حتى نشأ حنين إلى الماضى الليبرالى القديم منذ القرن الماضى وقبل الثورات العربية الأخيرة، فتحولت الليبرالية إلى سلفية ترى نموذجها فى فجر النهضة العربية. كما تحولت السلفية إلى الليبرالية فى حركة الإصلاح الدينى عندما انبهرت بالغرب وأرادت تبنى

نموذجه. ومازال السؤال قائمـا طالمـا الأزمـة متفاقمـة. وتصعب الإجابة حتى وإن سهل السؤال.

وحرية الفرد أساس ديموقراطية الحكم. والعلاقة بينهما علاقة المقدمة بالنتيجة، والأصل بالفرع، والشرط بالمشروط، والعلة بالمعلول، والذات بالموضـوع. والفـرد بالجماعـة. المفهومان متلازمان. فلا حرية للفرد دون ديموقراطية الحكم وإلا انتهت حرية الفرد إلى مجرد حق طبيعى فردى قد يؤدى إلى الفوضوية كما هو الحال فى النزعات الفردية فى الغرب ابتداء مـن مـاكس شـترنر حتـى كـروبتكين وبـاكونين وإماجولدمان. ولا ديموقراطية فى الحكم دون حريـة للفـرد وإلا انتهت الديموقراطية إلى تمثيل صورى عـددى، يبقـى على الشكل دون المضمون، أغلبية وأقلية. وعادة ما تكـون الأغلبية قاهرة ٩٩,٩% أمام أقلية ضعيفة مجرحـة مخونـة مهمشة أو مستأنسة، حكومية رسمية. فلا فرق بـين إجمـاع القهر وأغلبية القهر. وتتحول الحرية من حق طبيعى للفـرد كى تصبح مذهبا بأكمله للفرد والدولة هو "الليبراليـة". لفـظ معرب من الفكر الغربى استسهالا وفى موجـة النقـل مـن الجديد فى مقابل النقل من القديم حتى أصـبحت الليبراليـة

نظاما للحكم توصف به بعض النظم العربية قبل الثورات العربية الأخيرة مثل مصر أو بعدها مثل الأردن والكويت واليمن أو قبلها وبعدها كما هو الحال فى لبنان. ولفظ الديموقراطية معرب كذلك عن الفكر الغربى كما عرب القدماء ألفاظ اليونان، وفى وقت يسود فيه النقل عن القدماء وعن المحدثين من تراث الأنا أو من تراث الآخر. ولم يترجم "حكم الشعب". لم ينقل معناه ويعبر عنه بلفظ قديم مثل "الشورى" وكما هو الحال عند بعض الدعاة والوعاظ أو المجددين المحدثين. ومع ذلك فقد أصبح اللفظان عربيين لاستعمالهما على مدى مائتى عام مثل الألفاظ القديمة المعربة: موسيقى، فلسفة، جغرافيا، هندسة، تعبر عن أشواق الناس وتطلعات النخبة. ويتم النضال من أجلها، وتقوم المظاهرات تحت شعارها. وتنقسم نظم العالم بين أنصارها وخصومها، بين الغرب والشرق إلى وقت قريب. وإن اشتعل الخلاف بين أنصار الديموقراطية الغربية وخصومها إلا أن الإحساس بأزمة القهر والتسلط عام عند الجميع. كيف تجد تشخيصا لها؟ وما أسبابها؟ وما طرق حلها والخروج منها؟ وقد يشتد الخلاف حول الشكل والمضمون واحد. الخلاف

على الشكل هو فى الحقيقة صراع مـبطن حـول السـلطة يضحى بالاتفاق حول المضمون الذى تنهار عليه وبسببه كل الأشكال.

٢- التفكير سلبا.

ربما كانت أحد أسباب أزمة الحرية والديموقراطية فى الواقع العربى المعاصر هو القفز علـى الواقـع والإسـراع بالتعبير عن الأمنيـات والأشـواق والتطلعـات والأحـلام، والوقوع فى الطوباويات، لا فرق بين سلفيين وعلمانيين، بين الخلافة الراشدة وفلسفة التنوير. والبناء بلا أساس سرعان ما ينهار. لذلك كان السلب عند الفلاسفة أكبر قوة من الإيجاب. هو إيجاب سلبى أى أنه يحرك الواقع عن طريق نزع جذور سكونه وثباته، فى حين أن الإيجاب هو سلب لأنه ينفى الواقع عن طريق تجاوزه، والاستعلاء عليه وإيجاد البديل لـه مـن القديم أو الجديد، والواقع لا يمكن نفيه أو تجاوزه بالمفارقـة بل يتطلب الدخول فيه والغوص فى أعماقه وتحليل مكوناتـه وتحليله وربما تفتيته وتفكيكه وفك مغاليقه حتى يصبح طيعـاً كالحديد المنصهر قبل أن يعاد طرقه وتشكيله. ومن هنا أتت قوة هيجل فى الفكر السلبى وتحليله للسلب على أنه إيجـاب

مقلوب، ووصف الوجوديين للسلب على أنه نفى يكشف عن أبعاد الوجود الإنسانى ومقوماته من حرية وزمانية وإمكانياته ومشروع تحقق وعلاقات مع الآخرين. يعنى التفكيـر سـلبا الهدم قبل البناء، والنقد قبل الوضع، والتطهير قبل الإجـراء، والخلاص قبل الوعد، والتوبة قبل الجزاء. لا يكـون التقـدم الحضارى عن طريق وضع طبقة حديثة على السطح فـوق طبقات قديمة فى العمق كما حدث فى أوروبا الشرقية عندما وضعت ثقافة اشتراكية علـى السـطح فـوق أرثوذكسـية وكاثوليكية فى العمق. وسرعان ما انهـار السـطح وظهـر العمق. وقد حدث نفس الشىء فى الجمهوريات الإسلامية فى آسيا الوسطى عندما انقشـع الغطـاء الماركسـى اللينينـى الخارجى وخرج العمق الإسلامى الثقافى من عبق التـاريخ. ويتكرر الأمر فى تركيا الآن وابتداء انقشاع العلمانية التركية "الكمالية" وظهور الانتماء التراثى من الأعماق. بـل إن مـا حدث من انتكاسة فى النهضة العربية هذا القرن يمكن تفسيره على هذا النحو، انحسار الحداثة الوافدة من علـى السـطح، ليبرالية أو قومية، رأسمالية أو اشتراكية، وبروز المـوروث من عبق التاريخ ليرث ويخلق وينتقم مـن أعـداء الأمـس.

التفكير سلبا هو اجتثاث الجذور حتى تتساقط الأوراق من تلقاء نفسها ويتم بث الحياة فى الجذور الجافة التى لم تورق ولم تثمر فى الوعى العربى المعاصر.

هناك جذور معرفية وأنطولوجية وأخلاقية واجتماعية وسياسية وتاريخية للتسلط والقهر تمنع من التحول الديموقراطى فى الوجدان العربى المعاصر. ترسخت عبر التاريخ وعلى مدى ألف عام، وأصبحت جزءا من الوعى العربى المعاصر، تحدد رؤيته للعالم، وتضع معايير سلوكه. وقد حدث ذلك منذ قضاء الغزالى فى القرن الخامس الهجرى على التعددية الفكرية لصالح أحادية الطرف، تقوية للدولة، نظام الملك فى بغداد. جعل الحقيقة واحدة، الأشعرية فى العقائد، والشافعية فى الفقه. أعطى الحاكم أيديولوجية القوة فى "الاقتصاد"، العقيدة والنص، وأعطى المحكومين أيديولوجية الطاعة والولاء فى "الإحياء". لم يعد هناك فرق بين صفات الله وصفات السلطان. كلاهما عالم قادر حى، سميع بصير متكلم مريد، الله بصفاته الذاتية ومن خلال الملائكة، والسلطان من خلال موهبته الطبيعية وأجهزة الدولة، المخابرات والشرطة. وكفر المعارضة بكل أنواعها،

العقلية العلنية الشـرعية كالمعتزلـة، والوجدانيـة السـرية الانقلابية كالباطنية، والعلنية المسلحة الجذريـة كـالخوارج. وشرع للحكم بالشوكة أى بالقوة، فلم تعد الإمامة عقداً وبيعة واختيارا. كان الدافع لذلك ضعف الدولة العباسية وضـرورة إقامة دولة قوية تصد هجمات الصليبيين من الغرب، والتتار والمغول من الشرق. ورأى أن أهم دعامة لقوة الدولة الثقافة والعلم، وترويض العقول على الطاعة. فلا صوت يعلو فوق صوت المعركة. واستمر الحال كذلك إبان العصـر التركـى حيث تمثلت دولة الخلافة ثقافة السلطة حفاظا علـى وحـدة الخلافة ودرأ أخطار الغزو الأوروبى من الخارج وصـراع الملل والنحل فى الداخل. واستمر ذلـك حتـى الآن وبعـد إجهاض الثورات العربية الأخيرة، وتحولها إلى ثورة مضادة تعتمد على الموروث الثقافى التسلطى الأحادى للسيطرة على الجماهير من خلال أجهزة الإعلام. إله واحد أزلى، وحـاكم واحد مدى الحياة، ورأى واحد لا يتغير، ونظـام واحـد لا يتبدل، وفرقة واحدة ناجية، فرقة السلطة والفرق كلهـا فـى النار، فرق المعارضة. ولم تستطع بارقة ابـن رشـد بعـد الغزالى بقرنين رد الاعتبار للفكر والحرية لبعده فى الأندلس

عن قلب المشرق، ولنكبته ولسيطر الفقهاء، ولاستتباب الأمن النظرى، الأشعرى الصوفى الشافعى فى الوعى العربى[1].

٣- الجذور المعرفية.

وطبقا لأولوية نظرية المعرفة على نظرية الوجود عند المشتغلين التقليديين بالفلسفة قد يكون الجـذر الأول للتسـلط والقهر هو المعطى الأولى السابق على التجربـة. وطريقـة تلقيه من أعلى إلى أدنى، من الـوحى أو الإلهـام، الخطبـة السياسية من الحـاكم إلـى المحكـوم أو الأوامـر الإلهيـة وتوجهات السيد الرئيس. وتكون وظيفة العقل تبريـر هـذه المعطيات وبيان حكمتها ومنفعتها وصلاحها للنـاس جميعـا على مر العصور. فالنقل أساس العقل. وبدون النقل لا يعمل العقل. العقل مجرد آلة، لا موضوع لها، ذات بلا موضوع، حتى ولو أدى ذلك إلى التجسيم والتشبيه فـى الـدين وإلـى التبرير فى السياسة بسبب التفسير الحرفى للنقل كمـا هـو

---

(١) انظر دراستنا: الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية فى وجداننا العربى المعاصر فى الدين والثورة فى مصر، جـ٢ الـدين والتحـرر الثقافى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص٩٩-١١٨.

الحال عند الحشوية إلى الحد الأقصى أو الأشاعرة إلى الحد الأدنى. بل إن التأويل خروج عن الـنص وإنكـار لمعنـاه الموضوعى الذى فيه، رجم بالظن، وتحكم بالرأى، واتبـاع الأهواء والاستسلام للشهوات. وظيفة العقل هو الانتهاء إلـى نتيجة معروفة سلفا، صحة المعطى السابق، ويقينه الثابـت. "ليس فى الإمكان أبدع ممـا كـان". "والله يعلـم وأنـتم لا تعلمون". ولما كان الله والسلطان يقومان بنفس الوظيفة فـى الوعى العربى على مدى التاريخ وفى الثقافة الشعبية فالحاكم يعلم مصلحة شعبه، لا يسئل عما يفعل وهم يسـألون. ولـم يستطع البديل الآخر العقل أساس النقل عند المعتزلة البقـاء فى التاريخ والى كان يمكن تطويره بحيث يقوم العقل بدوره فى النقد والتحليل وليس فقط فى التفسير والتأويـل. الحسـن والقبح العقليان صفات موضوعية فـى الأفعـال لا يمكـن التضحية بهما باسم العقل، مصدره أو حرفه. كـان يمكـن تطوير الأدلة فى علم الأصول التى تجعـل الـدليل النقلـى بمفرده دليلا ظنيا ولا يتحول إلى يقين إلا بدليل عقلى ولـو واحدا والعقل يشمل الحـس والبداهـة والوجـدان والنظـر والاستدلال وكل وسائل المعرفة المتاحة للإنسـان الداخليـة

والخارجية، الذاتية والموضوعية. الدليل النقلى بفرده خاضع للغة وقواعدها، الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم المتشابه، المبين والمجمل، المقيد والمطلق. ولا يمكن فهمه إلا بعد معرفة أنواع الكلام، خبرا أم إنشاء وكل أساليب البيان من تقديم وتأخير وخبر واستخبار، وتمن وتعجب واستفهام. اللغة عالم الأصوات. والحروف تحيل إلى عالم الأفعال والأشياء. مجرد إشارة أو رمز وعلاقة إلى مشار إليه أو مرموز له أو دلالة.

وتحول النص المدون إلى مصدر للقهر فى عدة قواعد انتزعت من قواعد أخرى. وتكلست فى التاريخ، وتحول إلى مقدس لا يمكن الاقتراب منه وإلا تم تدنيسه. وأصبح محرما له إلا بعد التطهر، وهو مصدر للتحريم. لا اجتهاد مع النص ولا اجتهاد ضد النص. ولما كان النص جامعا لكل شىء فلا اجتهاد على الإطلاق. أصبح النص حجة سلطة فى الذهن تتحدد مع بناء السلطة فى الواقع، فيتم احتار الفكر والسلوك وتوجيه النظر والعمل. النص هو الأصل فى القياس الشرعى، إرجاع الواقع الجديد إلى الأصل القديم لتعدية حكم الأصل إلى الفرع إذا ما تشابهت العلتان. والعلة منصوص

عليها. بل إن أهـل الظـاهر ينكـرون القيـاس والتعليـل والاستحسان والاستصحاب وكل ضروب الاجتهـاد، تنفيـذا للأوامر واجتناب النواهى طاعة لله دون بحث عـن العلـل والأسباب. ولو أمر الله بغير ما أمر لوجد القياس علة جديدة، ولأطاع المؤمن الأمر الجديد إذا قـاوم الحـاكم الاسـتعمار والصهيونية شرع العقل لذلك. وإذا ما صالح شـرع نفـس العقل واعترف واستسلم للأمر الجديـد. مصـادر الشـرع الأربعة تعطى الأولوية للنص على الواقع نص الكتاب ونص الحديث ونص الإجماع ونص القياس فـى الأصـل والعلـة والحكم حتى اتهمت الحضارة الإسلامية بأنها حضارة نـص فى مقابل حضارة واقع، حضارة كتـاب وليسـت حضـارة طبيعة. والكتاب طبيعة مغلقة، والطبيعة كتاب مفتوح. قيـل الحضارة الإسلامية أنها حضارة نصية لا تـرى العـالم إلا بتوسط النص. احتمينا بالنص فدخل اللص. وقد قنن الشافعى هذا الإيقاف للتاريخ وتكلس النص بتقنينـه السـنة وجعلهـا مرادفة للكتاب، وانتصار القول بالمأثور على القول بالمعقول وأهل الأثر على أهل الرأى والحجاز على العراق. مـع أن النص فى الأصل له سبب نزول أى الأولوية للواقـع علـى

النص، وللسؤال على الجواب. وتتطور الأحكام فيه بتطـور الزمان كما هو معروف فى الناسخ والمنسوخ. فـالنص لـه مكان وزمان، وقدرة وأهلية ولا يجوز تكليف مـا لا يطـاق والضرورات تبيح المحظورات، ودرأ المفاسد مقـدم علـى جلب المصالح إلى آخر ما هو معروف من علـوم القـرآن وعلم القواعد الفقهية. ليست الكلمة هى الحروف بالضـرورة بل هى الروح والعالم، العلم والوجود، النظـر والعمـل، الله والعالم.

٤- الجذور الأنطولوجية.

وتعنى الأنطولوجيا التصور العام للكون وليس الكـون ذاته. فالكون تصور كما أن المعرفة إدراك. وأحد مصـادر القهر والتسلط هو التصور الهرمى للعالم. فى البداية الواحد، منه فاضى الكثير تدريجيا، العقل ثم النفس ثم المادة كما هـو معروف فى نظرية الفيض وأصولها اليونانيـة وتفريعاتهـا المسيحية والإسلامية. كلما صعدنا إلى أعلـى بلغنـا أعلـى درجات الكمال، وكلما هبطنا إلى أسفل وصـلنا إلـى أدنـى درجات النقص. والعالم متدرج بين الكمال المطلق والـنقص

المطلق. لا فرق فى ذلك بين تصور الكون وتصور المجتمع، بين مراتب الأفلاك والطبقات الاجتماعية. العالم علاقة رأسية بين طرفين، الأعلى والأدنى، وليس علاقة أفقية بين الأمـام والخلف. هو تصور واحد فى الكون والمجتمع، فى الطبيعـة والأخلاق، فى العالم الخارجى والعالم الداخلى، فـى العـالم الأكبر والعالم الأصغر بتعبير إخوان الصفا. وهو التصـور الذى خلده الفارابى فى آراء أهل المدينة الفاضلة على قمتهـا الملك أو الفيلسوف أو النبى أو الإمام. الكل له معنى واحـد، ويؤدى نفس الوظيفة وهى الرئاسة، الفرد الواحـد المطلـق الذى لا نظير له، ولا شبيه ولا ضد ولا شريك. يفيض كـل شىء منه، ويعتمد كل شىء عليه. هو قائم بذاتـه لا يعتمـد على أحد. ويتحول هذا الواحد الوحيد المتفرد القابع فى الذهن والتصور فى العالم إلى أحادية فى النظرة، الـرأى الواحـد، والتفسير الواحد، والعقيدة الواحدة، الفرقة الناجية. وهو ضـد الاجتهاد، وضد التغير فى الزمان وضـد التعدديـة وحـق الاختلاف كحق شرعى. الاختلاف فى الطبيعة وفى الفكـر. فلا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة أو يحتكر تفسيرها. "كلكم راد

وكلكم مردود عليه"[1]. كان يمكن البداية بالعالم وتحليل عناصره واكتشاف قوانينه. فالعالم هو الطريق إلى الله كما هو الحال عند الصوفية صعودا لا نزولا، تأويلا لا تنزيلا. فلا فرق بين الحق والخلق كما قال ابن عربى "سبحان إلى خلق الأشياء وهو عينها" ضد ثنائية الخالق والمخلوق، الأعلى والأدنى، الحاكم والمحكوم، الرب والمربوب، السيد والعبد والتى جعلت علم الكلام التقليدى أحد مصادر القهر والتسلط. يمكن رد الاعتبار إلى الأدنى بالارتقاء فهبوطه ليس قدراً، ونقصه ليس أزلاً.

ويمكن انتزاع هذه الجذور عن طريق هز هذا النسق الهرمى كله والتحول من التصور الرأسى للعالم إلى التصور الأفقى، ومن تصور العلاقة بين طرفيه ليس بالضرورة على أنها أدنى وأعلى بل أيضا أمام وخلف. فالأعلى هو الأمام، والأدنى هو الخلف، ﴿**لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر**﴾، ﴿**فالسابقون السابقون**﴾. وينقد القرآن التخلف والمتخلفين والقعود والقاعدين والمنقلبين على الأعقاب، والمثاقلين إلى

(١) انظر دراستنا: حق الاختلاف فى: هموم الفكر والوطن، جـ١، ص٢٢٩-٢٣٨.

الأرض والكسالى، ويثنى على المجاهدين الذين يسعون فـى الأرض ويكدون فيها وينتشرون فى أرجائها. ارتـبط هـذا التصور القـديم بالفلسـفة اليونانيـة خاصـة الأفلاطونيـة والأفلاطونية الجديدة، عالم المثل الذى ليس له قرين، والواحد الذى يفيض عنه كل شىء. كما ارتـبط بالمثاليـة اليونانيـة العقلية عند أرسطو، ثنائيـة الصـورة والمـادة، والجـوهر والعرض والعلة والمعلول، والثابـت والمتحـرك. وربمـا ارتبطت بـالتراث الشـرقى القـديم، المـانوى الغنوصـى التطهرى، ثنائية الروح والمادة، الـنفس والبـدن، الخطيئـة والخلاص، السقوط والرفع والتى طبعت المسيحية الشـرقية بطابعها الصوفى، والغربية بطابعها العقائـدى الشـيئى. إن وحدة الوجود هى أكبر رد فعل على هـذه التراتبيـة، هـذه الثنائيات المتكررة رأسيا، تجعل العـالم واحـدا والبشـرية واحدة، والمجتمع واحد لا فرق فيه بين حاكم ومحكوم، سـيد ومسود، ظالم وظلوم، قاهر ومقهور، ملك ورعية. لقد حاول أصحاب الطبائع من المعتزلة من قبل القول بالكمون والطفرة من اجل توحيد الطبيعة. وحاول ابن رشد بعد ذلـك تصـور عالم يحكمه العقل والقانون ولا تسيطر عليـه الإرادة. كمـا

حاول إدراك العلاقة الدائرية بين العلة والمعلول دون العلاقة الطولية من أجل الانتهاء إلى علة أولـى، تفسـير الطبيعـة بالطبيعة مثل تفسير الكتاب بالكتاب. ولكن العجز المسـتمر عن فهم العالم أو عن تغييره يجعل الذهن أقرب إلى الثنائيـة التعويضية، يجد فى الأعلى نعيمه وخلاصه وفـى الأدنـى حرمانه وشقاءه. وازدوجت الأشعرية بالتصوف لتجعل مـن هذه الثنائية الرأسية تصورا للعالم وبنيته للثقافـة الشـعبية، ويمكن إيجاد شرعية لذلك فى النصوص أيضا مثل "النـاس سواسية كأسنان المشط"، و"أنـا شـهيد علـى أن عبـاد الله إخوانا"، و"كلكم لآدم وآدم من تراب".

٥- الجذور الأخلاقيـة.

وبالرغم من حصر الإنسان فى قسمة الحكمة القديمـة إلى منطق وطبيعيات وإلهيات دون إنسانيات باستثناء إخوان الصفا الذين أضافوا جزءا رابعا عن العلوم الإلهية الناموسية والشرعية، فقد ظل الإنسان مقسما إلى نفس وبـدن، الـنفس موضوع للإلهيات فى نظرية الاتصال بالعقل الفعال، والبدن موضوع للطبيعيات خاصة علم الطب. فنظرا لغياب الإنسان

كموضوع مستقل فى تراثنا القديم غاب فى وعينا المعاصر، وأصبح محاصرا بين الله والسلطان من ناحية وبـين العـالم الذى لا يمكن السيطرة عليه أو احتواؤه من ناحية أخرى[1]. النفس تئن تحت ثقل الإلهيات والمعارف الإلهية بعد تصفيتها من شوائب البدن، والبدن يئن مـن الطبيعيـات، الأمـراض والآفات والعلل واضطراب الأخلاط والنسب. ومع ذلك فقـد انطبعت الأخلاق بالطابع الثنائى أو التصور الهرمى التراتبى للعالم فى نظرية الوجود. النفس جماع الفضـائل. النظريـة منها أعلى من العملية. الحكمة أعلاها، والشجاعة أوسـطها، والعفة أدناها. والعمل العقلى أعلى قيمة من العمل اليـدوى. والعدالة فى النفس قبل أن تكون فى الواقع والمجتمع. انقسـم الإنسان إلى قسـمين متحـاربين متعارضـين متناقضـين متضادين، النفس والبدن، الخير والشـر، الحـق والباطـل، الفضيلة والرذيلة، الحسن والقـبح، الحـلال والحـرام فـى الحاضر، الثواب والعقاب، والجنة والنـار فـى المسـتقبل. وتغلبت قيم القديم على قيم الجديد، قيم الأسلاف علـى قـيم

---

(١) انظر دراستنا: لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنـا القـديم؟ دراسـات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ، ص٣٩٣-٤١٥.

الأحفاد، ﴿**فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات**﴾. أصبحت الأخلاق مصدر تحريم وقمع، والعقاب الناشئ عنها مصدر إرهاب وتخويف. وفى نفس الوقت وتحت ضغط إرهاب أخلاق المنع يتم تشريع الإنحلال، بتعدد الزوجات، وما ملكت الايمان، والإماء والجوارى، ولماذا تحريم ما أحل الله من الطيبات والرزق للذين آمنوا؟ منع القليل والسماح بالكثير، فالخوف لا يولد إلا التهرب، والحرمان لا يؤدى إلا إلى الانحلال.

ومن أجل التخلص من الإرهاب الأخلاقى، ثنائية الحرام والحلال فى الثقافة الشعبية، يمكن الاعتماد على أخلاق الطبيعة. فالطبيعة مصدر التحرر وليس ميدان القهر. وما سمى حرام هو فعل سلبى للطبيعة تنأى عنه، وما سمى واجب أو فرض هو فعل إيجابى للطبيعة تقوم عليه. المحرم والفرض أفعال طبيعة وبداهة. فالطبيعة خيرة تتجه نحو الكمال وتبتعد عن النقص. كما يمكن الاعتماد على الأفعال البديلة الحرة مثل المكروه والمندوب. فأفعال الطبيعة الخيرة أفعال محتملة تتوقف على الإرادة المختارة للفضل والكمال. ومن ثم تقوم الطبيعة بأفعال الواجب والممكن، الضرورى

والمحتمل تعبيرا عن أخلاق الحرية لا أخلاق القهر، وتحقيقا لأخلاق النماء لا أخلاق المنع. أما الحلال فهو الفعل التلقائى انطلاقا من البراءة الأصلية. الشرعية فى داخله وليست فى خارجه. الشرع والطبيعة نظام واحد وليسا نظامين تراتبين، أحدهما فوق الآخر، مركز توجيه وقيادة فى أحسن الأحوال، ومصدر قهر ومنع فى أسوء الأحوال. كما أن مقاصد الشريعة الابتدائية وهى الضرورات الخمس، النفس والعقل، والدين، والعرض، والمال يمكن أن تكون مصدرا لأخلاق اجتماعية إنسانية عامة دفاعا عن الحياة ضد القتل والتصفية الجسدية والاستئصال الجماعى والانتحار، وتأكيدا للحياة العاقلة التى تقوم على الفهم والإدراك وليس على القهر والجبر والفرض والتسلط، وإثباتا للحقيقة الموضوعية المستقلة عن أهواء البشر ومصالح جماعات الضغط والفئات الاجتماعية، ودفاعا عن الكرامة الوطنية ضد انتهاك حقوق الإنسان، وحفاظا على ثروات الشعوب من النهب والاحتكار. إن المصلحة أساس التشريع ومصدره الأول. والدفاع عن المصالح العامة وتحقيقها يمثل أفضل فعل أخلاقى، أخلاق التحقق الذاتى للفرد والجماعة وليست أخلاق القهر والمنع

التى تهدف إلى حبس الطاقات وخنق القـدرات، وإجهـاض عمليات التحقق، وإيقاف المسار الطبيعـى لحيـاة الأفـراد والشعوب. وإن وضع الشريعة للإفهام تعطى الحق للفرد فى أن يرفض أخلاق المنع قبل فهمها. كما أن وضع الشـريعة للامتثال تعطيه الحق فى رفض أخلاق الجبر دون الاقتنـاع بها بحرية كاملة وتمثلها طواعية واختيارا. كما أن وضـعها للتكليف لا يعنى الجبر الخارجى بل هو اختيار حر لتحقيـق الأمانة. فالتكليف من الواجبات العقلية عند المعتزلة.

<u>٦- الجذور السياسية.</u>

وإذا كانت الجذور المعرفية والأنطولوجية والأخلاقيـة تبدأ من الدينى إلى السياسى فإن الجذور السياسية والتاريخية تبدأ من السياسى إلى الدينى. فالجذر فى أصله فى الواقع ثـم تضفى الشرعية عليه بعد ذلك بالدين، جيلا وراء جيل حتـى يتحول إلى معطى تاريخى، ويصبح واقعا بديلا بفعل العـادة والألفة. فالخلافة والإمامة وقائع سياسية حدثت بعـد وفـاة الرسول، البحث عمن يخلفه لقيادة الجماعة، صحيح أن البيعة الأولى إنما كانت إحدى التعبيرات القبلية الأولى عـن مبـدأ

الشورى الشرعية، البيعة عن طريق المصافحة "امـدد يـدك أبايعك" ولكن تشريع ذلك بالدين وبالنصوص أتى بعد ذلـك من أجل إبقاء السلطة فى فئة بعينها. ولما خلا القـرآن مـن ذلك فقد قام الحديث بالمهمة فالوضع فيه أسهل لأنه حـديث شفاهى قبل مرحلة التدوين فى حين أن القرآن كان مدونا منذ البداية ويصعب الزيادة عليه أو الـنقص منـه. فانتشـرت أحاديث مثل "الأئمة فى قريش" تدعيما لسلطة قريش. وذاعت أحاديث أخرى تدعيما للمعارضة داخل قريش لصالح علـى وبنيه مثل "من كنت مولاه فعلـى مـولاه"، "أنـت وصـيى وخليفتى من بعدى"، "أنت منى بمنزلة هارون من موسـى". وتتكاثر الأحاديث كلما عم اضطهاد المعارضة فى مواجهـة اغتصاب الأمويين للسلطة. ولما شعر العجم أن الحكـم قـد استقر للعرب، قرشيين أو غيـر قرشـيين. شـعروا أيضـا بالاضطهاد. وانتشرت أحاديث المساواة بين العرب والفرس "لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى". وكمـا ظهـرت أحاديث تبين فضائل العرب بل ورسائل تبين فضل العـرب على العجم، كما فعل الجاحظ ذاعت أحاديث فضائل فـارس مثل "العلم فى فارس"، "لو كان العلم فى الثريا لناله رجال من

أهل فارس". حتمية الواقع أولا وذيوع النص ثانيا. ونظر الفقهاء للخلافات الفقهية وهى فى بدايتها صراعات سياسية على الحكم. وتتوالى الأحاديث فى تشريع الأمر الواقع فى حديث "الفرقة الناجية" التى هى الأموية التى فى السلطة وتكفير كل فرق المعارضة حتى تظل السلطة فى يد الأمويين. كما تنتشر أحاديث ضرورة طاعة الإمام وعدم الخروج عليه "اسمعوا وأطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشى" وإلا فجزاؤء القتل درءا للفتنة. ثم يؤول القرآن لصالح هذا التشريع السياسى مثل ﴿**وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**﴾. ويصمت عن أحاديث أخرى لصالح المعارضة والرقابة على الحكام بل وشرعية الخروج على الحاكم الظالم.

ويمكن انتزاع هذه الجذور عن طريق بيان تاريخية النظريات السياسية، والعودة بالتشريع السياسى إلى نشأته فى الصراع السياسى، والتحول من "السياسة الشرعية" إلى جذورها فى "الشرعية السياسية"، كيف نشأت تاريخيا. ففى التاريخ تمتد جذور السياسة وهو ما عناه القدماء من أن الإمامة مسألة فقهية شرعية وليست مسألة عقائدية دينية، بها

تتحقق مصالح الناس وليست أصلا من أصول العقائد. يـتم تجفيف منابع القهر السياسى عن طريق اقتلاع جذوره مـن الوعى التاريخى حتى يتم القضاء علـى فروعـه وأوراقـه وثماره فى الوعى السياسى، فقريش قديما هى الجيش حديثا، لا يخرج الحكم منها ولا تتداول السلطة خارجهـا. والنظـام الملكى تنبأ به الرسول وارثا للخلافة حتى ولو كان بمعنـى سلبى، ولكنه قانون تاريخى، "الخلافة من بعدى ثلاثون سـنة تتحول بعدها إلى ملك عضود". ويمكن ثانيا إحياء الجـذور القديمة التى حققها الصراع السياسـى دون أن تمـت لأنهـا مازالت مطوية فى التراث مثل "الدين النصيحة"، وضـرورة مراجعة الحكام على الملأ أمام الناس، فى المساجد قديما وفى وسائل الاتصال حديثا. "الساكت عن الحق شيطان أخـرس" و"الأمر بالمعروف والنهى عـن المنكـر" كنظـام شـرعى تاريخى، وهو نظام الحسبة، الوظيفـة الرئيسـية للحكومـة الإسلامية فى المدرسة السلفية المعاصرة، عند ابـن القـيم. ويعاد إلى الوعى السياسى الجذور السياسية لإحيائهـا. ومـا أكثرها فى القرآن مثل ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾، ﴿**وشاورهم فى الأمر**﴾، وفى الحديث "لا خاب من استشار"، وعدم طاعة

الإمام فى معصية "لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق"، وخطبة أبى بكر فى السقيفة التى تجعل السلطة عقدا اجتماعيا بين الحاكم والمحكوم "إنى وليت عليكم ولست بخيركم..." وهو ما شرعه الفقهاء، "الإمامة عقد وبيعة واختيار". فإن لم تجد النصيحة العلنية، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تطبيقا للحسبة فإنه يتم اللجوء إلى القضاء، وشكاية الإمام لتفريطه فى الأمانة، وإخلاله بالعقد، ومحاباته الأغنياء على حساب الفقراء، وموالاته الأجنبى عن الوطنى، والصلح مع الأعداء المحتلين أراضى الأمة، وعدم الذب عن البيضة، وتكميم الأفواه، وتعذيب الخصوم السياسيين، والاستيلاء على المال العام، وعموم الفساد فى البلاد. فإن لم يرعوا الإمام ويلتزم بحكم قاضى القضاة الذى لا يجوز عزله، هنا يكون الخروج على الإمام الظالم أمرا شرعيا بعد استنفاذ كل الوسائل السلمية الشرعية الأخرى. فكما أن الطاعة للإمام العادل أمر شرعى فكذلك الثورة ضد الإمام الظالم أمر شرعى.

٧- الجذور التاريخيـــة.

والتاريخ أيضا أحد مصادر القهر السياسى والاجتماعى والثقافى والأخلاقى والدينى بما يعطيه من أنماط فى البدايـة كانت حوادث ثم تحولت عبر إضفاء الشرعية عليهـا إلـى أنماط مثالية للقدوة والاقتداء حتى اسـتحال التغيـر وإبـداع أشكال جديدة للحكم نظرا لقهر الماضى، العصـر الـذهبى، الخلافة الراشدة، النبوة، الخلافة، الإمامة، الصحابة، التابعون ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. ويغذى هذا الجذر أحاديث تحوله إلى تاريخ شرعى مثل "خير القرون قرنى ثـم الـذى يليه" مما تحول إلى منهج فى كتابة التاريخ، تاريخ الطبقـات التى تتناقص فى الفضل بتطور الزمان. كما تحول فى جواز إمامة المفضول بالرغم من وجود الأفضل فى علم العقائـد. ويتم اختيار الآيات المتفقة مع هذه الأحاديث مثل ﴿**فخاف من بعدهم خلفا أضاعوا الصلاة واتبعوا الشـهوات**﴾. وتحـول التاريخ البشرى إلى تاريخ مقدس لا يمكـن إرجاعـه إلـى التاريخ من جديد. وأصبح كل شىء فى الماضى مقدسا، وكل التراث إلهيا مع إنه من إبداع الرجـال واجتهـاداتهم طبقـا لظروف عصرهم وتحدياتهم. كل شىء فى التـاريخ أصـبح

مصدر تقنين وتشريع وكأن التاريخ لم يتكـون مـن أهـواء البشر، وصراع القوى، وتباين المصالح. اتحد التراث بالدين، والكلام بالعقيدة، والفقه بالشريعة، وأصبح كل اجتهـاد فـى الأول إنكارا للثانى. وكل إعادة نظر فى الأول كفرا بالثـانى وخروجا عليه. وأصبح التراث لحظة تاريخية واحـدة فـى الماضى وكأن الزمان قد توقف، والاجتهاد لم يعد مصـدرا من مصادر التشريع. المذاهب الفقهية أربعة إلى الأبد لا تزيد ولا تنقص. لا يتجاوزها الزمن ولا تتجاوز الزمن. والفرقـة الناجية واحدة عبر العصور، والهالكة هى مدانة إلـى يـوم الدين. والفلسفة هى إحدى لحظاتها فى التاريخ، التعامل مـع اليونان وفارس والهند وكأن التاريخ القديم توقف ولم يتحول إلى تاريخ وسيط وحديث ومعاصر. ابن رشد آخر الفلاسفة، وابن سبعين آخر الصـوفية، والايجـى آخـر المتكلمـين، والشوكانى آخر الأصوليين. أتت النهاية ولم تظهر البدايـة. عم التقليد مع أن التقليد ليس مصدر للعلم مثل الجهل، وتوقف الاجتهاد. وتحول القديم إلى مصدر سلطة بالرغم من معركة القدماء والمحدثين منذ القرن الماضى. وقد انتكست دعـوات الإصلاح والتغير والثورة فى أواخر هذا القرن نظـرا لقـوة

الماضى وقبوع التاريخ فى اللاشعور كمانع للتقدم، تستمد منه الحركات المحافظة شرعيتها وتمتد إليه جذورها بالرغم من تغير الزمان وتبدل الأحوال، و"كل يوم هو فى شأن".

ولم ينج البديل الآخر، النقل عن الغرب، من ثقل التاريخ الحديث وقوة الانبهار بالغرب والانجذاب نحوه، إحساسا بالنقص أمامه، وتعويضا عن احتكار الذات. لم تنجح تجربة الحداثة، التحديث من الخارج، واستبدال سيد جديد بسيد قديم، وبسلطة القدماء سلطة المحدثين. ولا فرق بين "قال ابن تيمية وابن القيم" و"قال ماركس وهيجل". لم تتغير بنية السلطة، سلطة التاريخ وإن تغير مصدرها. وانتهت الليبرالية فى العالم العربى نظرا لسلفيتها واتخاذها الليبرالية الغربية نموذجا لها. لا فرق بين الحركة الإصلاحية عند الأفغانى أو التيار العلمى العلمانى عند شبلى شميل أو الفكر السياسى الليبرالى عند الطهطاوى وخير الدين. فاختيار النخبة غير ثقافة الجماهير. والوعى السياسى للنخبة مجتث الجذور عن الوعى التاريخى للجماهير. وكان من السهل على سلطة الموروث القديم نقد سلطة الوافد الجديد واتهامه بالتغريب والتبعية. كانت الليبرالية الغربية الأيديولوجية

الممهدة للرأسمالية واقتصاديات السوق والمنافسة الحرة. وقد صعب فى واقعنا الحاضر تبنى الليبرالية كأساس نظرى دون الرأسمالية كنظام سياسى نظرا للبون الشائع بين الأغنياء والفقراء. بل إن قيم الليبرالية الأولية مثل العقل والترشيد وحقوق الإنسان وقيمة الفرد ونظام الطبيعة لم تترسخ فى الوعى العربى المعاصر نظرا لجذوره التاريخية فى المقدس القديم، وانهارت أمام النظم التسلطية الموروثة العسكرية والملكية.

تستطيع الفلسفة أن تساهم فى انتزاع جذور التسلط والقهر من الوجدان العربى المعاصر عن طريق إعادة بناء الثقافة الوطنية وخلخلتها من جذورها الأحادية الطرف وإحياء جذورا أخرى أكثر قدرة على إثبات حرية الفرد وديموقراطية الحكم. وهو عمل تاريخى طويل يقتضى حصاد ألف عام من جذور التسلط والقهر، والبداية بنهضة عربية ثانية غير النهضة الأولى التى بدأت فى القرن الماضى، تتعلم من تجربتها فى الحداثة وتغوص فى عمق الوعى التاريخى لتؤسس الوعى السياسى الجديد. وهو ليس عملا نخبويا بقدر ما هو ثورة ثقافية عامة فى التعليم والإعلام الذين مازالوا خاضعين للنظم العسكرية والملكية. ولما كانت دورة التاريخ لا تتوقف فليجرب المثقفون الوطنيون حظهم فى نهضة عربية ثانية فى القرن القادم بعد أن جرب المفكرون الأحرار حظهم فى النهضة العربية الأولى فى القرن الماضى، وجرب الضباط الأحرار حظهم فى هذا القرن.

نحو تنوير عربى جديد

محاولة للتأسيس

١- الموضوع والمنهج والصورة.

مصطلح "التنوير" الآن من أكثر الألفاظ العربية تداولاً منذ عقدين من الزمان، بعد أن ظهر المد الإسلامى وانتشر فى الثقافة والإعلام والتعليم والحياة العامة. روجت له الاتجاهات "العلمانية" مستقلة عن الدول أو بتأييد منها للوقوف فى مواجهة التيار الإسلامى متهمة إياه بالظلامية.

وعادة ما يوصف بالعربى وليس بالإسلامى، قراءة للماضى فى الحاضر، وإسقاطاً من الحاضر على الماضى. فمنذ فجر النهضة العربية، والعرب يعيشون عصر تنوير عربى، ويحنون بعد انتكاسة التنوير الأول

(*) مجلة عالم الفكر، الكويت، ربيع ٢٠٠٠.

إلى تنوير عربى جديد.

ولم ينج الإسلام أيضاً والتيارات الإسلامية من استعمال اللفظ مع تعديل فى الاشتقاق من "تنوير" إلى "مستنير". فالإسلام المستنير هو الإسلام الإصلاحى الذى يحاول إحياء الإصلاح القديم ودفعه خطوة نحو الأمام فى خطاب ثالث يجمع بين الخطاب السلفى التقليدى والخطاب العلمانى الغربى. يقبل الحوار مع الطرفين،ويشارك فى قيم التنوير التى تمثلها المعتزلة والفلاسفة والعلماء وفلاسفة التنوير فى الغرب خاصة فى فرنسا فى القرن الثامن عشر ومعرفة العرب بها بعد تقديمهم فى مصر والشام منذ رفاعة الطهطاوى.

ومع ذلك يظل لفظ "التنوير" لفظاً مرتبط بالغرب، بالفلسفة الغربية خاصة فى القرن الثامن عشر، عصر الثورة الفرنسية. وما زال أشهر فلاسفة التنوير روسو، وفولتير، ومونتسيكيو، ودالبير، ودويدرو، وتيار "دائرة المعارف الفلسفية" فى فرنسا وفى ألمانيا، هردر وكانط ولسنج وفشته، وفى انجلترا دعاة الدين الطبيعى، وفى أمريكا توماس بين،

وفى إيطاليا روزمينى.

وبالرغم من أن التنوير موجـود فـى كـل حضـارة إلا أن التنوير الغربى الحـديث هـو الـذى غلـب علـى الأذهان، فـاحتكر الحاضـر الماضـى وطغـى عليـه. إذ يمثل كونفوشيوس فى الصين حركة تنويريـة فـى الـدين الصينى القديم، قراءة أخلاقيـة إنسـانية اجتماعيـة لكتـاب "التغيـرات". والبوذيـة اتجـاه تنـويرى فـى الهندوكيـة القديمة تتجاوز العقائد والطقوس وتعدد الآلهـة إلـى الـدين الروحى الخالص. والفلاسـفة اليونـان سـقراط وأرسـطو وأفلاطون يمثلون التنوير العقلانى اليونـانى فـى مواجهـة الأسـاطير اليونانيـة وحكـم الطغـاة. ييمثـل عصـر بركليس"فى التاسيخ اليونانى عصـراً تنويريـاً. والاسـلام دين تنويرى يقوم علـى العقـل، ويؤفـد حريـة الإنسـان ومسـئوليته والعدالـة اناجتماعيـة والمسـاواة، وقـدرة الإنسان على السيطرة على قوانين الطبيعـة بعـد اليهوديـة الاختياريث الاصـطفائية والهسـيحية القلبيـة المخلصـية. والرشديث اللاتينية فى انعصـر الوسـيط المتـأخر تمثـل حركة تنوير ضد الكنيسـة والدولـة والإقطـاع."فـالتنوير

الأوروبى فى القرن الثامن عشر ما هو إلا "مرحلة من مراحل التنوير البشرى الذى يميز كل حضارة، وكأن كل حضارة تمر ضرورة بحركة تنوير فى مقابل الاتجاه المحافظ. وعادة ما يطلق على التنوير صفة العربى أكثر من الإسلامى بالرغم من أن وصف الفكر الحديث يكون على التبادل بين الصفتين، الفكر العربى أو الفكر الإسلامى. فالأفغانى ومحهد إقبال وأحمد خان وأبو الأعلى المودودى يأبو الحسن الندوى من المصلحين الإسلاميين وان لم يكونوا عرباً. وشبلى شميل، وفرح أنطون، وأديب اسحق، وسلامة موسى، والبستانى، واليازجى، وزيدان وحملة التنوير من المهاجرين الشوام إلى بر مصر عرب وان لم يكونوا مسلمين ديناً. كالإسلام ثقافة جميع العرب، مسلمين ومسيحيين.

ولا يعنى التأسيس هنا "التأسيس الفلسفى بالضرورة، فالخطاب العربى المعاصر حامل لواء التنوير ما زال خطاباً ثقافياً عاماً خالياً من الاحكام الفلسفى، مصطلحاً وموضوعاً ومنهجاً. يضم الخطاب

الثقافى العام والتاريخى والأدبى والسياسى والقانونى والاجتماعى والدينى العام. لذلك ارتبط التنوير بهذه المجالات كلها. ودخل فيه الأفغانى ومحمد عبده من الإصلاح الدينى، والطهطاوى وخير الدين التونسى من الإصلاح السياسى لبناء الدولة الحديثة، وشبلى شميل وفرح انطون من أجل إعادة بناء الموقف من الطبيعة على أساس علمى.

اتسم التنوير العربى بالتنوع والشمول. وتعددت النماذج على مدى ثلاثة قرون فى التيارات الرئيسية الثلاثة فى الفكر العربى المعاصر، الإصلاح الدينى، والسياسى الليبرالى، والعلمى العلمانى. وبالرغم من هذا التنوع والشمول إلا أنه يخضع لبنية واحدة، وتنطبق عليه أحكام واحدة. وهذا هو معنى "التأسيس" أى البحث عن الجذور المشتركة للتنوير العربى بكل تياراته وعلى مدى أجياله.

ويضم التنوير العربى مساحة زمنية تتجاوز القرنين من الزمان، القرن الماضى وهذا القرن الذى انقضى، التاسع عشر والعشرون. ويتزاحم فيها

التاريخان الميلادى والهجرى. فالفكر العربى هو جماع الوافد والموروث، ما يفد من الغرب الحديث وما يأتى من التراث القديم. ويتبادل على الفكر الوصفان، الحديث والمعاصر. فهو الفكر العربى الحديث الذى يضم قرنين. وهو أيضاً الفكر العربى المعاصر الذى قد يشير إلى القرن العشرين فقط دون تحديد زمنى دقيق للوصفين. ولما كانت جذور المعاصر فى الحديث، وكان الفكر العربى المعاصر امتداداً للفكر العربى الحديث استمراراً أو انقطاعاً، تواصلاً ام ردة فإن التنوير العربى يضم التجربتين معاً. وإذا كان الجيل يمثل أربعين عاماً فان التنوير العربى قد حملته خمسة أجيال على الأقل فى الفكر العربى الحديث والمعاصر[1].

ويصعب التمييز فى هذه المساحة الزمنية بين الفكر والواقع، بين الفلسفة والسياسة، بين الموضع والموقف، بين النظر والعمل. فالباحث جزء من

---

(١) انظر دراستنا: تيارات الفكر العربى الحديث، فى: هموم الفكر والوطن، جـ٢ الفكر الغربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٤١٧-٤٥٢.

الموضوع، يحمل همـوم الفكـر والـوطن، وجـزء مـن حركة التحـرر العربـى وأحـد روافـد التنـوير العربـى الإسلامى.

كما أنه يصعب التمييز بـين مـا هـو كـائن ومـا ينبغى أن يكون، بين التقرير الخـالص وبعـض الأمنيـات. وصف ما هو كائن استسـلام وعجـز وإحبـاط وتشـاؤم، والحلم بمـا ينبغـى أن يكـون طوباويـة وأحـلام يقظـة. والتنوير العربى بين الاثنـين يتجـاوز مـا هـو كـائن دون الإغراق فيما ينبغى أن يكون.

وتتعدد المنـاهج فـى تنـاول الموضـوع. إذ يمكـن استعمال المنهج التاريخى النقدى الذى يقـوم بعـرض نشـأة التنوير العربى وتطوره وتموجاته وجدليتـه. ويعتمـد علـى أكبر قدر ممكن مـن الإحـالات إلـى المصـادر الرئيسـية والمراجع الأساسية، النصوص والدراسـات لإعطـاء أكبـر قدر ممكن من المعلومـات عـن الموضـوع بـالرغم مـن توافرها بل وتكرارها من دراسة إلـى أخـرى علـى مـدى أكثر من نصف قرن. يستعرض فيه الباحـث قدرتـه علـى التجميع والحشـد للتـواريخ وأسـماء الأعـلام ومؤلفـاتهم،

ويفيد المبتدئين وصغار الباحثين.

ويمكن الاعتماد على منهج تحليلى فكرى خالص يقرأ ما بين السطور، ويتحول من المعلومات إلى العمل، ومن التاريخ إلى البنية، ومن المعلوم إلى المجهول، ومن الواقع إلى الفكر، ومن الدال إلى الدلالة. ويحاول أن يستبطن الأمور بناء على تجربة حية تتكشف فيها ماهية التنوير. فالموضوع يظهر من خلال الذات، والتجربة الجماعية، الحضارية والتاريخية تتكشف من خلال التجربة الفردية والموقف الحياتى المشترك، وهو ما يعرف باسم الظاهريات، فلسفة ومنهجاً.

والتنوير العربى كمصطلح هو صورة فنية أثيرة فى الثقافة العربية الإسلامية،مشتقة من لفظ النور التى منها آيات النور الشهيرة ﴿**نور على نور**﴾، قبل أن يشير إلى التنوير الغربى[1]. لذلك يمكن الحديث عن فجر التنوير العربى وغسقه، وظهره وضحاه؛ استكمالاً

---

(١) Lumière, Aufklärung, Enlightenment Askala.. etc.

للصورة. وقد تكون الصورة إحـدى تجليـات الموضـوع فى الذات. لذلك كانـت لغـة التصـوير الفنـى أبلـغ فـى الإقناع والتأثير والإيحاء من اللغـة العقليـة[1]. الرياضـية أو المنطقيـــة المجـــردة أو اللغـــة العينيـــة الحســـية الملموسة[2].

٢- فجر التنوير العربى.

لقد بدأ فجـر النهضـة العربيـة منـذ قـرنين مـن الزمان بثلاث بـدايات متمـايزة، كلهـا جـادة وأصـيلة. الأول الدين، فلا يتغير شئ فى واقع الأمـة إن لـم يتغيـر فهمنا للـدين أولاً، طالمـا أن الـدين مـا زال حيـاً فـى النفوس، يحدد تصور النـاس للعـالم، ويضـع معـاييرهم

---

(١) وقد استعمل أحمد أمين ذلك مـن قبـل فـى فجـر الاسـلام، ضـحى الاسلام، ظهر الاسلام، وكـذلك عبـد الـرحمن بـدوى فـى الفلسـفة اليونانيـة، طبقـاً للفصـول الأربعـة، الصـيف والخريـف والشـتاء والربيع.

(٢) انظر دراستنا: الشئ، تصور هو أم صـورة؟ همـوم الفكـر والـوطن جـ٢، التـراث والعصـر والحداثـة، درا قبـاء القـاهرة، ١٩٩٨ ص ١٧٩-٢١٦.

للسلوك. التراث ما زال متواصلاً، من الماضى إلى الحاضر. ونظراً لسيادة روح المحافظة عليه فى العصور المتأخرة، وأحادية النظرية، الأشعرية فى العقيدة، والشافعية فى الشريعة، واستبعاد الفرق والمذاهب الأخرى التى كانت تمثل الرأى الآخر، المعتزلة والخوارج والشيعة، فقد بدأ الإصلاح الدينى يتخلص من روح المحافظة، ويرد الاعتبار للرأى الآخر، فأصبح محمد عبده أشعرياً فى التوحيد معتزلياً فى العدل، واعتبر الشيخ شلتوت الفقه الجعفرى مذهباً خامساً، وتأسيس جماعة التقريب بين المذاهب، واندلاع الثورة الإسلامية فى إيران، والمقاومة الإسلامية فى جنوب لبنان. وظهر المعتزلة الجدد يدعون إلى العقل والحرية والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

ووضع الأفغانى أسس الأيديولوجية الإسلامية الثورية، الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل، واندلعت الثورة العرابية بناء على تعاليمه بعد صيحة عرابى فى قصر عابدين "إن الله خلقنا أحراراً ولم يخلقنا عقاراً، والله لا نورث بعد اليوم".

واندلعت الثورة المهدية فى السودان، والسنوسية فى ليبيا ثم عمر المختار. ونشأت حركات الاستقلال فى المغرب العربى، علال الفاسى، وعبد الحميد بن باديس، وحركة علماء الجزائر، والبشير الإبراهيمى، وعلماء الزيتونة، الطاهر بن عاشور، والفضل بن عاشور.

وامتدت النهضة الإسلامية إلى الهند. فظهر أحمد خان مدافعاً عن الحداثة والعصرية من خلال التعليم والثقافة وإن ساوا بينهما وبين المغرب. ثم ظهر محمد اقبال مؤسساً الذاتية المستقلة فى مواجهة الغرب باسم الاجتهاد دون التقليد.

وكانت الحركة الإصلاحية قد بدأت من قبل وسط شبه الجزيرة العربية فى الحركة الوهابية تنقية للتوحيد، ورفضاً لكل أشكال الوساطة بين الإنسان والله، وكل أنواع الشرك النظرى والعملى، وإقامة سلطة سياسية تحول الدعوة الدينية إلى دولة وان غلب النقل على العقل.

فكان لهذا التيار الفضل فى الدفاع عن الهوية وتوحيد الأمة، وخروج معظم حركات التحرر الوطنى

منها لمقاومة الاستعمار والصهيونية بل ولإقامة دول حديثة ونظم اشتراكية وعمران، ونقل الحضارة الإسلامية من فترتها الولى الزاهرة فى القرن السبعة الأولى التى أرخ لها بن خلدون، وإنهاء الفترة الثانية، عصر الشروح والملخصات، وبداية فترة ثالثة تعود فيها الحضارة الإسلامية فى عصر ذهبى جديد، وما زال يجاهد فى فلسطين "حماس"، وجنوب لبنان "حزب الله". بل لقد قامت الثورة الإسلامية فى إيران بفضله وتثير دهشة العالم بهذا التحول الديمقراطى، والصراع الحر بين المحافظين والإصلاحيين.

والثانى الدولة، فلن يتغير شئ فى الواقع أن لم نبن الدولة الوطنية الحديثة أولاً كما قال الطهطاوى: "فليكن هذا الوطن مكاناً لسعادتنا أجمعين، نبنيه بالحرية والفكر والمصنع". فهى دولة حديثة تقوم على حرية الفكر، والنظام البرلمانى، والتعددية الحزبية، والدستور، والمساواة فى الحقوق والواجبات بين المواطنين، وتعليم البنين والبنات، والتخطيط والعمران الحديث الذى يشمل الزراعة والصناعة. وهو النموذج

الليبرالى الذى كان سائداً فى الغـرب والـذى كـان المثـل الأعلى لحركة التنظيمات فى تركيا.

لم يتبناه الطهطاوى تقليداً للغـرب بـل اجتهـاداً فـى القديم. فلا فرق بين مثل التنوير الوافدة مـن الغـرب وبـين الموروث القديم. فما سـماه الغـرب العقـل معـروف عنـد المعتزلة فى الحسن والقبـيح العقليـين، وفـى الشـرع. ولا فرق بين ما قاله مونتسكيو فـى "روح القـوانين" وبـين مـا قاله ابن خلدون فـى العمـران. فمونتسـكيو ابـن خلـدون الغرب، وابن خلـدون مونتسـكيو العـرب. والدولـة تقـوم على حب الأوطان، وهو جزء مـن تـاريخ الأمـة وأقوالهـا المأثورة مثل "حب الوطن من الايمـان" ومؤلفاتهـا العديـدة مثـل "الحنـين إلـى الأوطـان" لأبـى حيـان التوحيـدى. والمصالح العامة فى الشريعة هـى المنـافع العموميـة فـى العمران الحديث.

يقرأ الطهطاوى الأنا فـى مـرآة والآخـر، والآخـر فى مرآة الأنا فـى "تلخـيص الابريـز". فمعرفـة الآخـر الحديث ليست غاية فى ذاتها بـل وسـيلة لتنميـة الـنفس وإكمال نقصها. ومعرفة الأنا ليست غايـة فـى ذاتهـا بـل

لرؤيتها فى صوره الآخر، والحكم على القديم بمعيار الجديد. هذه المرآة المزدوجة بين الأنا والآخر هى التى ساعدت على رؤية نقائص الأنا فى مرآة الآخر، ورؤية نقائص الآخر فى مرآة الأنا(١).

حرص الفكر الليبرالى الحديث على إيجاد التوازن بين القديم والجديد، بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر من أجل خلق ثقافة جديدة واحدة تتجاوز ثنائية الموروث والوافد كما فعل الحكماء من قبل. وفى نفس الوقت جعل حاجة الواقع هو المحك فى الاختيار من المصدرين ما يلبى هذه الحاجة. يتناول تاريخ العرب قبل الإسلام، وسيرة ساكن الحجاز من التراث القديم، و"تلخيص الابريز" وترجماته من الوافد الجديد ثم "مناهج الألباب" فى الدولة المصرية الوطنية الحديثة كما بناها محمد على وأسرته.

وكان من مآثر هذا التيار إبراز أهمية الحرية والديمقراطية والدستور والبرلمان والتعددية الحزبية

---

(١) انظر دراستنا: جدل الأنا والآخر، دراسة فى "تخليص الابريز" للطهطاوى، هموم الفكر والوطن جـ٢، ص ٢١٩-٢٤٩.

والمساواة فى الحقوق والواجبات أمام القانون، والعمران والتصنيع والتخطيط. وقد أدى ذلك إلى نشأة الدولة الحديثة فى مصر وترسيخ النظام الديمقراطى الذى كان سائداً قبل الثورات العربية الأخيرة فى منتصف القرن الماضى.

والثالث، الطبيعة والمجتمع أى العلم والمجتمع المدنى بلغة العصر. فلن يتغير شئ فى الواقع انه لم يتغير فهمنا للطبيعة والمجتمع أولاً. نكشف قوانين الطبيعة بالعلم من أجل السيطرة عليها، ونؤسس المجتمع المدنى الحر عن طريق العقد الاجتماعى، الدين لله والوطن للجميع. وهو التيار العلمى العلمانى الذى أسسه شبلى شميل.

ولما كانت الطبيعة فى ذلك الوقت هى الطبيعة الحيوية وعلوم الحياة التى سادتها نظرية التطور، أصبحت نظرية التطور نموذج العلم، ليس فقط الطبيعى الحيوى بل أيضاً الإنسانى. كل شئ يتطور ليس فقط الحياة العضوية بل الحياة العقلية. الدين، والعلم، والفن والقانون، والتاريخ، والسياسة،

والاجتماع، والأخلاق، والتربية. وترجم كتاب "أصل الأنواع" لدارون حتى يقرأ العرب والمسلمون علماً جديداً يتجاوزون به علوم القدماء.

كان المقصود إحداث "صدمة حضارية" بالوافد ليقظة الموروث، وبالعلوم الجديدة، الطبيعية والاجتماعية لتجاوز العلوم القديمة الدينية والفقهية، وتقديم علوم الكهرباء والمغناطيسية والحديث عن المخترعات الجديدة كالراديو والفوتوغراف والعربة والقطار وقوة البخار والبرق التى تسهل حياة البشر، وتم جمع ذلك فى "فلسفة النشوء والارتقاء".

ومن أجل إحداث توازن بين الوافد والموروث تم إعادة إنتاج نظرية التطور من التراث القديم فى أصوله الأولى فى القرآن الكريم. فتذكر آيات خلق الجنين فى رحم الأم، وآيات الحث على التأمل فى مظاهر الطبيعة، عالم الأفلاك أو عالم الحيوان والنبات حيث تنبثق الحياة، ثم طبق نظرية التطور فى موضوعات محلية فى اللغة والعادات والتقاليد والأخلاق والنظم الاجتماعية والقانونية حتى تتغير

الثقافة الموروثة من الثابت إلى المتحول، ومن الوافد الجديد إلى الموروث القديم.

وقد كان من مآثر هذا التيار فتح رافد جديد فى الثقافة العربية ومواجهة القديم بالحديث، والبداية بالعلوم الطبيعية، بكتاب الطبيعة المفتوح فى مواجهة الكتاب القديم المغلق، والخروج من النص إلى العالم، ومن المقروء إلى المشاهد، ومن التأويل إلى الإدراك، ومن السمع إلى البصر.

٣- غسق التنوير.

ثم بدأت هذه التيارات التكوينية الثلاثة فى الفكر العربى الحديث فى الأفول التدريجى، والانتقال من فجر التنوير إلى غسق التنوير، حتى أصبحت النهايات على نقيض البدايات، والنتائج عكس المقدمات. وانقلاب التنوير العربى من النقيض إلى النقيض، وكأن شيئاً لم يحدث، وكأن التقدم يحتوى على التأخر فى ثناياه، وكأن الوجود يقوم على عدم.

فبعد أن اندلعت الثورة العربية وفشلت وأدت إلى

احتلال مصر خشى محمد عبده تلميذ الأفغانى من هذا التصور العام الشامل للإسلام الثورى، الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل عند أستاذه. فآثر التريث والهدوء والنفس الطويل، والاستعداد، والتمهيد للثورة عن طريق يقظة النفوس والعقول، وإصلاح مناهج التربية والتعليم، وإتقان اللغة العربية، وتعلم الفنون والصناعات، وإصلاح المحاكم الشرعية، ونقد العادات الاجتماعية فى الريف والمدن، وعدم الاصطدام بالسلطة السياسية بل والتعاون معها. "لعن الله ساس ويسوس" ضد "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن". ولا ضير من صداقة الإنجليز والتعلم منهم واتقاء شرهم. الإسلام نهضة حضارية شاملة. تجديد للعلوم القديمة خاصة علم الكلام كما فعل فى "رسالة التوحيد"، والتفسير كما هو الحال فى "تفسير جزء عم" وكما دون رشيد رضا فى "تفسير المنار"، وفى بيان التمايز بين نهضة الإسلام الأولى وتقدم الغرب الحديث واختلاف النموذجين فى "الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية".

ولما قامت الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣ ثم ألغيت الخلافة وتبنت نمط التحديث الغربى، وقطعت مع الموروث القديم، وانتصر حزب "الاتحاد والترقى" وجماعة "تركيا الفتاة" على حزبى الإصلاح والحزب العثمانى خشى رشيد رضا تلميذ محمد عبده من تكرار ما حدث فى تركيا فى شتى أرجاء العالم الإسلامى. فارتد سلفياً محافظاً ممسكاً بالماضى، مماداً جذوره إلى محمد بن عبد الوهاب الذى تمتد جذوره إلى ابن تيمية الذى تمد جذوره إلى أحمد بن حنبل الرافض حداثة العصر، وتشعبات الفكر، وتشتت الأمة محتمياً بالنص من مخاطر العقل. فتقلص الإصلاح مرة ثانية بحيث أصبح تياراً سلفياً خالصا.

ثم تتلمذ حسن البنا على رشيد رضا فى دار العلوم، وأعاد نشر "المنار" بعد توقفها لمدة عام. وأراد إحياء مشروع الأفغانى الأول، الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج، وحول القهر فى الداخل إلى الفساد السياسى فى لعبة القصر والأحزاب، ومنادياً بتوحيد الأمة فى مراكز ثلاثة، مصر والعروبة

والإسلام، ومجاهداً فـى فلسـطين، ومثيـراً لعديـد مـن الثورات فى الـيمن والنهضـة الإسـلامية الحديثـة فـى سـوريا والأردن والسـودان. أراد إكمـال مشـروع الأفغانى بالتحول مـن الأيديولوجيـة الثوريـة إلـى بنـاء الحزب الإسـلامى الثـورى الـذى سـيناط بـه تحقيـق المشروع الإسلامى. فأسـس جماعـة الإخـوان المسـلمين فى الإسماعيلية وعلى ضـفاف القنـاة وأمـام معسـكرات الإنجليز. وأصبحت أحـد روافـد الحركـة الوطنيـة فـى الأربعينات، وأحـد مصـادر تكـوين الضـباط الأحـرار. وبعد استشهاده فى ١٩٤٩ وقيـام الثـورة المصـرية فـى ١٩٥٢ وكان مـن بـين مبادئهـا الأولـى التحقيـق فـى استشهاده حدث صدام بـين الإخـوان والثـورة، صـراعاً على السلطة فى ١٩٥٤. دخل سيد قطـب بعـدها السـجن، وتحت أهوال التعذيب، تحـول مـن "العدالـة الاجتماعيـة فى الإسلام" و"معركـة الإسـلام والرأسـمالية" و"السـلام العـالمى والإسـلام" إلـى "معـالم فـى الطريـق، يكفـر المجتمع، ويضع تقابلاً بل تناقضاً وتضـاداً بـين الإسـلام والجاهلية، الله والطاغوت، الإيمان والكفـر. ولـن يقضـى

الإسلام على نقائضه إلا جيل قرآنـى فريـد تحـت شـعار "لا إله إلا الله" وإعلان الحاكمية[1].

وداخل السـجون تحـول التنـوير الإسـلامى إلـى خطاب أصولى متمثـل فـى جماعـات العنـف، جماعـة الجهاد، وجماعات التكفير والهجـرة. تعتمـد علـى النقـل دون العقـل، وتتمسـك بالعقيـدة والشـريعة، بالحاكميـة وتطبيق الشـريعة الإسـلامية، قطعيـة الحكـم، يصـعب معها الحوار، تستبعد وتقصـى المخـالفين، وتكفـر بـاقى التيارات "العلمانيـة". تعـادى الدولـة الوطنيـة والقوميـة العربية، وتدافع عن الأممية الإسـلامية. تقـع فـى جـدل الكل أو لا شئ، وهدم ما هو قائم مـن أجـل البنـاء مـن جديـد دون أنقـاض. ولا ضـير مـن اسـتعمال العنـف والإعداد للانقلاب ما دام وجودها مـازال غيـر شـرعى، وما وزالت تشعر بضرورة الانتقام لما حـدث لهـا علـى مدى نصف قرن. ويشق الصـف الـوطنى بـين جنـاحين

---

(١) انظر دراستنا "أثر الإمام الشهيد سيد قطـب علـى الحركـات الدينيـة المعاصـرة"، الـدين والثـورة فـى مصـر ١٩٥٢ - ١٩٨١ جـ ٥، الحركـات الدينيـة المعاصـر، مـدبولى، القـاهرة ١٩٨٩، ص١٦٧-٣٠٠.

متقاتلين والتضحية بآلاف الأبرياء كما هو الحال فى الجزائر.

وحدثت كبوة مماثلة فى التيار الليبرالى. فبعد أن أقام الطهطاوى توازناً متعادلاً بين التراث القديم والتراث الغربى، بين مثل التنوير عند المعتزلة والحكماء والفقهاء ومثله فى التنوير الغربى بدأ هذا التوازن فى الاختلال لصالح التنوير الغربى عند أحمد لطفى السيد. فترجم كتاب "السياسة" لأرسطو عن الفرنسية. كما ترجم طه حسين "دستور الآثنينيين" بعده أيضاً عن الفرنسية. وبدأ الانعزال عن الثقافة الموروثة للأمة لصالح الثقافة الوافدة. وقد ظهر ذلك بوضوح فى كتاب "مستقبل الثقافة فى مصر" لطه حسين إلى ظهر عام ١٩٣٨ مؤكداً ربط مصر بالغرب، باليونان قديماً وفرنسا حديث فى إطار ثقافة البحر الأبيض المتوسط بعيداً عن العروبة والإسلام وآسيا وأفريقيا، تنفيذاً لأحد بنود معاهدة ١٩٣٦ بين مصر وبريطانيا بأن تصبح

مصر جزءاً من الغـرب[1]. ولـم تشـفع إسـلاميات طـه حسين أو عبقريات العقاد فى إعادة التـوازن المفقـود بـين الموروث والوافد. واسـتمر النمـوذج الغربـى الليبرالـى هو السائد قبل الثورات العربيـة الأخيـرة منـذ منتصـف القرن الماضى. وانضـم إليـه علـى عبـد الـرازق فـى "الإسـلام وأصـول الحكـم" فـى تبنـى الـنمط التركـى الغربى، فصل الدين عن الدولـة، وجعـل الـدين علاقـة خاصة بين الإنسان والله، والدولـة تقـوم علـى المجتمـع المدنى الذى يقوم بدوره على عقـد اجتمـاعى حـر بـين المواطنين. وسار فى نفس التيار خالـد محمـد خالـد فـى "من هنـا نبـدأ". فأصـبحت الليبراليـة معاديـة للإسـلام كمنهاج شامل للفـرد والمجتمـع. وبـدأ الاسـتقطاب بـين الوافد والموروث بين"شروق مـن الغـرب" و"ظـلام مـن الغرب" فى نموذج الانقطاع مع الماضـى والتوصـل مـع الغرب، القطيعة مع تـراث الأنـا، والـربط مـع تـراث

---

(١) انظر دراستنا: مستقبل الثقافة فى مصـر، إلـى أيـن؟ همـوم الفكـر والوطن جـ٢، ص٢٥٠-٢٧٠.

الآخر[1]. فأصبحت الليبرالية علمانية خالصة، ترفض تأسيس ذاتها على الشورى الإسلامية أو البيعة أو الحسبة أوالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. واشتد الصراع بين العلمانية والأصولية إلى حد الاقتتال وسفك الدماء كما هو الحال فى الجزائر.

وفى الممارسة تحولت الدولة الليبرالية فى النصف الأول من القرن الماضى ومع الدولة القومية فى النصف الثانى منه إلى أداة قمع وقهر. فالبنية الأبوية موروث ثقافى يطغى على النظم السياسية، إسلامية أو ليبرالية أو قومية أو ماركسية وباسم الليبرالية والانتخابات المزيفة فى غالب الأحوال والواجهات الليبرالية تحكم الأنظمة الملكية الوراثية أو العسكرية الانقلابية، وكلاهما تنقصه الشرعية لأن السلطة فيه لا تأتى ببيعة من الناس كما قال القدماء: الامامة عقد وبيعة واختيار. بل إن أسماء الأقطار العربية تدل على هذا الاضطراب فى الشكل السياسى.

---

(١) "شروق من الغرب" لزكى نجيب محمود، و"ظلام من الغرب" لمحمد الغزالى.

فهى موزعة بـين المملكـة، والجمهوريـة، والجماهيريـة، والدولة، والإمـارة، والسـلطنة، وسـلطة الحكـم الـذاتى. وباسم القومية يتم العدوان، وباسم الطائفيـة والعرقيـة تـتم التجزئـة، وباسـم القبليـة والعشـائرية تنـدلع الحـروب الأهلية، وباسم الحدود بين الـدول تقـع النزاعـات التـى تصل إلـى حـد الحـروب، فقـدت الليبراليـة مضـمونها وأصـبحت تعنـى فقـط حريـة السـوق، والرأسـمالية التجارية وما يتبع ذلك من فسـاد واسـتغلال واحتكـار، إذ تنشأ الرأسمالية الريعية دون تمثـل القـيم الليبراليـة فـى حرية المنافسة وعدم الاحتكار.

وحدثت نفس الكبوة فـى التيـار العلمـى العلمـانى، تنازل كل جيل عـن الجيـل السـابق ومنطقاتـه الأولـى. حرص شبلى شميل مثل الطهطاوى علـى إيجـاد الميـزان المتعادل بين الوافد والمـوروث فـى الـدعوة إلـى العلـم والعلوم الطبيعية حتى يمكن تأهيـل النـاس إلـى نظريـة التطور وعلوم الحياة. ثم جاء فـرح أنطـون كـى يجعـل من الدعوة إلى العلم والعلمانيـة دعـوة غربيـة خالصـة. بهما تقدم الغرب وبدونهما تخلـف العـرب. ونشـأ حـوار

على صفحات الجامعة و"المنار" بين فرح انطون ومحمد عبده من "الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية". يضع فيها فرح أنطون نموذج الغرب الذى يجب على كل الشعوب تبنيه، فصل الدين عن الدولة. فالدين عامل تأخر للشعوب بعقائده ورجاله ومؤسساته وممارساته. والعلم عامل تقدم فى التاريخ كما تثبت بذلك التجربة الأوروبية. والعلم الطبيعى لا أسرار فيه، لا خرافات ولا معجزات. تجربة الغرب مثل يحتذى عند كل الشعوب[1].

واستمر فى نفس التيار يعقوب صروف ونقولاً حداد مروجين للعلم، ومبينين أهمية الإنجازات العلمية الحديثة خاصة نظريات الطبيعة مثل النسبية ومخترعات العلم الطبيعى كالبرق والكهرباء. وأسس يعقوب صروف لذلك مجلة "المقتطف". وسار سلامة موسى فى نفس التيار مروجاً لأفكار القوة والسوبرمان عند نيشة ولأصول نظرية التطور وتطبيقاتها فى الحياة

(١) انظر دراستنا: "هل يجوز القياس الحضارى، قراءة لفرح أنطون فى المائوية الأولى للجامعة (١٨٩٩-١٩٩٩)"، ظهور الشوير ١٧-١٨ مارس ١٩٩٩، لبنان.

الإنسانية. نشر معظم النظريات الغربية الحديثـة فـى علـم الـنفس والتحليـل النفسـى، والانثروبولوجيـا الطبيعيـة وعلوم الاجتماع والسياسـة. ودعـا إلـى المسـاواة فـى الحقوق والواجبات بين المـرأة والرجـل وان كـان هنـاك تمـايز فيزيقـى بينهمـا. ودافـع عـن حريـة الفكـر وديمقراطية الحكم، وعـرف المسـلمين بعلـم الفولكلـور والفنون الشعبية. وأسس لذلك "المجلـة الجديـدة". الغـرب هو مصدر العلم. ففـى "هـؤلاء علمـونى" يـذكر سـبعاً وعشـرين عالمـاً ومفكـر وأديبـاً: سـقراط، أفلاطـون، أرسـطو، أوغسـطين، ديكـارت، اسـبينوزا، كـانط، جـاليليو، كـوبرنيقس، دارون، هيـوم، نييتشـه هيجـل، برنارد شو.. الخ. كلهم من الغرب ولا أحـد مـن الشـرق باستثناء غاندى!

ثم سار إسماعيل مظهـر فـى نفـس التيـار حتـى قبيل وفاته بعام واحـد. وأعـاد ترجمـة "أصـل الأنـواع لدارون" مبشراً بنظرية التطور ومطبقـاً إياهـا فـى اللغـة والأدب والأخـلاق والاجتمـاع. ثـم ظهـر التيـار فـى صورة الوضعية المنطقيـة عنـد زكـى نجيـب محمـود،

الدين علاقة شخصية بين الإنسان والله. أمـا العلـم فعلاقـة الإنسان بالطبيعة، والمجتمع.

انتهى هذا التيار العلمى العلمانى أيضـاً إلـى عكـس ما بدأ به، وفقد التـوازن بـين الوافـد والمـوروث عنـد رائده الأول شبلى شميل. وأوقـع النـاس فـى ازدواجيـة العلـم والايمـان، "الـدين لله والـوطن للجميـع". ونظـراً لرغبة البعض فى تجـاوز هـذه الثنائيـة حـاول "أسـلمة العلوم"، أخذ العلوم الغربية التى لم يصل إليهـا بجهـده ثـم الحكم عليها ببعض الآيـات القرآنيـة والأحاديـث النبويـة التى من ابتساره وانتقائـه وتأويلـه. وينتهـى إلـى قبـول العلم الغربى أو رفضه بناء علـى هـذه النظـارة النصـية التى يرى العلم من خلالها. فالقرآن فيه كـل العلـوم التـى توصل إليها الغرب. والغرب يعـرف العلـم دون الـدين، فلديه نصف الحقيقة. والمسـلمون لـديهم العلـم والـدين، الحقيقة كلها. الغرب له الـدنيا دون الآخـرة، وللمسـلمين الدنيا والآخرة، مما يعطـى المسـلمين احساسـاً بالرضـا والبقاء فى الجهل، والاعتماد على نقـل المعرفـة. بـل إن ذلك يقضى علـى الـدين ذاتـه لأن الثابـت وهـو الـدين

أصبح تابعاً للمتحول وهو العلـم. ويتضـح ذلـك بسـهولة فى برامج "العلم والايمان" المرئية، فـالعلم مـن الشـرائط الأمريكية والتأويل والتمويل من السعودية.

٤- شروق التنوير.

وبعد هزيمـة يونيـو ١٩٦٧ بـدأ التنـوير العربـى مرحلة جديدة فيما يسمى "المشـاريع العربيـة المعاصـرة" خاصة فى مصر والمغرب والشـام، واسـتئنافاً للتيـارات الرئيسية الثلاثة فى فجر التنـوير العربـى، وابتـداء مـن بؤرة واحدة. استمر تيار الاصلاح الـدينى فـى المشـاريع العربية المعاصرة التى تبدأ من التـراث كمخـزون نفسـى من أجل إعادة بنائـه بحيـث يكـون دافعـاً علـى التقـدم وليس معوقاً للنهضة، إعادة بنـاء العلـوم القديمـة، مـن العقيدة إلى الثورة فـى علـم الكـلام، ومـن النقـل إلـى الابداع فى علوم الحكمة، ومن الـنص إلـى الواقـع فـى علم أصول الفقه، ومـن الفنـاء إلـى البقـاء فـى علـوم التصوف، ومن النقـل إلـى العقـل فـى العلـوم النقلية

الخمسة، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه[1].

وقد يكون التراث بنية عقلية كما هو الحال فى مشروع "نقد العقل العربى" تتحقق فى التاريخ. فلا فرق بين البنية والتكوين. وهى بنية ثلاثية من البيان إلى العرفان إلى البرهان فى "بنية العقل العربى" كأنماط مثالية للتفكير. ساد النمطان الأولان فى المشرق وساد النمط الثالث فى المغرب مما يتطلب قطيعة معرفية بين المشرق والمغرب، بين الغزالى وابن رشد. وهو نفس التحقيب الثلاثى، من البيان (القرنان الأول والثانى) إلى العرفان (القرنان الثالث والرابع) إلى البرهان (القرنان الخامس والسادس)[2]. سبب الهزيمة هو النكوص إلى البيان والعرفان، وشرط النصر هو العود إلى البرهان. وهو أشبه بأنواع الأقاويل عند ابن رشد الخطبى والجدلى والبرهانى فى الأول والثالث دون الثانى. وفى "نقد العقل السياسى" يظهر نفس التنميط الثلاثى، من القبيلة إلى العقيدة إلى الغنيمة كباعث على الفتوحات

---

(١) هذا هو مشروع "التراث والتجديد" للمؤلف، المركز العربى للدراسة والنشر، القاهرة ١٩٨٠.

(١) هذا هو مشروع "نمى والتراث" باسم "نقد العقل العربى" للجابرى.

وإقامة الدول[١].

وإذا كانت البنيوية قد غلبت على مشروع "نقد العقل العربى" فان الماركسية قد غلبت على مشروع "من التراث إلى الثورة"، مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط، منذ بداياته حتى المرحلة المعاصره فى اثنى عشر جزءاً منذ الحضارة العربية قبل الإسلام، الفكر العربى فى بواكيره وآفاقه الأولى[٢]. فالتراث تاريخ، والمنهج تاريخى اجتماعى وليس حيا فى قلوب الناس، حفريات ميتة، ليس له خصوصية ينفرد بها. بل هو حلقة بين اليونان القديم والغرب الحديث. يتنازعه التياران المثالى والمادى كما هو الحال فى الفلسفة الغربية. حمل المثالية المتكلمون أشياع أفلاطون، وانتسب إلى المادية الفلاسفة اتباع أرسطو. ولا يصلح هذه الأمة إلا ما صلح به أولها عند اليونان والغرب؟، عند أرسطو وماركس، لا فرق بين سلفية دينية وسلفية ماركسية.

---

(٢) وقد قام مفكرون آخرون بالبداية بالتراث السياسى مثل رضوان السيد، سعد بن سعيد، حامد بيع وغيرهم.

(١) هذا هو مشروع الطيب يتزينى فى الشام.

واستمر التيار الليبرالى القـديم فـى شـروق جديـد يؤسسها فى العقل "الجوانى" كما هو الحـال عنـد عثمـان أمين فى "الجوانية" أو العقـل الـدينى عنـد أبـو ريـدة أو العقل الرشدى عنـد محمـود قاسـم أو العقـل الأخلاقـى المعتـدل المتوسـط المتـوازن عنـد توفيـق الطويـل. وينحسر التنوير فى العقل فى الجانـب المعرفـى الخـالص بعيداً عن الدولة التى كانـت تتبنـى القوميـة والاشـتراكية العربية كأيدلوجية رسمية بعد الليبرالية التـى سـادت قبـل الثورة. فظل تنوير النخبة أسوة بما كان الحـال فـى بدايـة التنوير العربى[1].

واستمر التيار العلمى العلمـانى عنـد زكـى نجيـب محمود الذى يمتد عبـر الفتـرتين فـى التنـوير العربـى، الغسق والشروق فى آن واحـد. العقـل للعلـم، والوجـدان للدين، والفلسفة أقرب إلى تحليـل اللغـة أى أنهـا أقـرب

---

(١) انظر دراساتنا "من الوعى الفردى إلى الـوعى الاجتمـاعى" (عثمـان أمين)، "العقل والاصلاح" (محمود القاسم)، "الجديد فـى القـديم" (أبـو ريدة)، "حوار الأجيال"، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٥١-٢١٠.

إلى الفلسفة العلمية[١]. كما ظهـرت أهميـة اللغـة وعلـم اللسانيات عند محمد أركـون، وتحليـل الخطـاب وآليـات التأويل عند نصر حامد أبـو زيـد[٢]. وقـد يأخـذ العلـم معنى فلسفة العلم أى البدايـة بـإدراك الطبيعـة وتصـور العالم الخارجى. فالعصر عصر العلـم كمـا كـان عصـر القدماء عصـر الحكمـة. واشـتغل لفيـف مـن البـاحثين بتاريخ العلوم عند العـرب، العلـوم الرياضـية والطبيعيـة لهذا السبب[٣]. فمن يملك العلـم يملـك المعرفـة والقـوة. ويظهر هذا التيار أيضاً فى التحليـل التـاريخى للحضـارة العربية الإسلامية، تاريخ الثقافـة مثـل "مشـروع رؤيـة للفلسفة العربية فى العصر الوسيط" عنـد الطيـب تيزينـى

---

(١) انظـر دراسـاتنا: "تجديـد الفكـر العربـى"، "إشـكال التواصـل والانقطاع"، "عربيان بين ثقـافتين"، "قـراءة وحـوار" (زكـى نجيـب محمود)، "حوار الأجيال"، ص٢٢٩-٢٩٥.

(٢) أنظر دراساتنا: "قراءة مفهـوم الـنص"، "عـرض ومراجعيـة"، "علـوم التأويل بين الخاصة والعامة" قراءة فى بعـض الأعمـال" (نصـر حامـد أبو زيد)، "حوار الأجيال"، ص٤٠٩- ٥١٢.

(٢) وذلك عند جيل جديد مثل" عبد الحميـد صـبرة، سـالم يفـوت، عبـد السلام بن عبد العلى، ياسين خليل، رشـدى راشـد، خليـل جـاويش، أحمد جبار، يمنى طريف الخولى.

أو التاريخ الاجتماعى والسياسى عند محمد جابر الانصارى. ومن نفس التيار أيضاً مشروع حسين مروة "النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية"[١].

ومحددات المشاريع العربية المعاصرة هى قراءة الموروث من منظور الوافد، وتبنى منهجاً أو مذهباً غربياً واستعماله فى دراسة الموروث دون تحليل هذا الموروث بآلياته الخاصة وفى حركته التى نشأ منها وتكاس فيها. تظهر البنيوية منهجاً فى مشروع "نقد العقل العربى" للجابرى، كما تظهر الماركسية منهجاً وفلسفة فى مشروع "الأيديولوجية العربية المعاصرة" للعروى، وفى "مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط "للطيب يتزينى"، وفى "النزعات المادية" لحسين مروة و"نقد الفكر الدينى" لصادق جلال العظم"، و"معركة التراث" لمحمود أمين العالم، واجتهاد الياس مرقص للبداية من "الواقع" وفى "سوسيولوجيا

---

(٢) ويشارك فى هذا التيار أيضاً صادق جلال العظم، ومحمود أمين العالم، وجل الماركسيين العرب.

الفكر الاسلامى" لمحمود اسـماعيل. ويـتم تبنـى المـنهج التحليلى والوضعية المنطقية فـى تجديـد الفكـر العربـى" لزكى نجيب محمود فى كل مجموعاتـه الصـحفية التاليـة بعد أن يتبناها منهجـاً وفلسـفة فـى "المنطـق الوضـعى" و"خرافة الميتافيزيقـا" و"نحـو فلسـفة علميـة". ويطبـق المنهج الظاهريـاتى فـى "الثابـت والمتحـول" لأدونـيس وإلى حد ما فى "الزمان الوجودى" لعبـد الـرحمن بـدوى، وفى سلسلة "مشكلات فلسفية" لزكريـا إبـراهيم. ويقـال إن مشروع "التراث والتجديد، يقع فى هذا النوع.

وقد تستعار مذاهب الفلسـفة الغربيـة كمـا تسـتعار مناهجهـا. إذ يتبنـى المفكـر مـذهباً أعجـب بـه أثنـاء دراساته الأولى فى الخارج أو الـداخل. وبعـد أن عـرض وألف فيه ولم ينل حظاً من التمـدد والانتشـار فـى ثقافـة هو غريب عليها يعاد تكييفـه وتطعيمـه بمـادة موروثـة. وتوضع بعد اسم المـذهب صـفتاً "عربيـة" أو"إسـلامية"، مثل "الشخصـانية الإسـلامية" لمحمـد عزيـز لحبـابى، "الماركســية العربيــة" لعبــد الله العــروى "الوجوديــة

العربية" أو "الإنسانية العربية" لعبد الرحمن بدوى[1].

ويمكن للشروق الجديد أن يأتى من الموروث وكرد فعل على الشروق الآتى من الوافد. فيظهر الرشديون الجدد أو المعتزلة الجدد أو السلفيون الجدد من أجل النهوض من جديد ابتداء من الموروث وليس من الوافد، من فلسفات مزدهرة فى الماضى وبعثها من جديد. فإذا كان الواقع فى حاجة إلى عقل لجأ المفكرون إلى الاعتزال وابن رشد. وإذا كان فى حاجة إلى ثورة لجأ المفكرون إلى السلفيين الذين قاوموا الغارات على العالم الاسلامى من الخارج مثل ابن تيمية والعزيز بن عبد السلام. وإذا كانوا فى حاجة إلى الدفاع عن المصالح المرسلة لجأوا إلى مالك.

ومع ذلك ظلت هذه المشاريع العربية المعاصرة نخبوية، من صنع أفراد وليست حركات شعبية عامة من صنع جماهير. فارتبطت بأسماء أصحابها كما ارتبطت المذاهب الفلسفية الغربية بأسماء أصحابها مثل

---

(١) انظر دراستنا: تيارات الفكر العربى الحديث، هموم الفكر والوطن جـ٢، الفكر العربى المعاصر ص٤٦٦-٤٧٨. وأيضاً حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٨٨.

الديكارتيـة والاسـبينوزية والكانطيـة والهيجليـة والبرجسـونية، وكمـا ارتبطـت بعـض اسـماء الفـرق الكلاميـة القديمـة بأسـماء أصـحابها مثـل الأشـعرية والجاحظية والنجارية والعلويـة والنصـيرية والواصـلية، وكذلك أسماء المـذاهب الفقهيـة الأربعـة مثـل المالكيـة والحنيفية والشافعية والحنبلية وكما عـرض الفـارابى مـن قبل فى كيفية اشتقاق أسماء المـذاهب الفلسـفية فـى "فـى ما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة".

ولـم تسـتطع المشـاريع العربيـة المعاصـرة أن توقـف مسلسـل الانهيـار العربـى بـالاعتراف بالعـدو الصهيونى والأرض مـا زالـت محتلـة، والتحـالف مـع الاستعمار، فأصبح عدو الأمس صـديق اليـوم، ومحاربـة المسلم لأخيه المسلم فى حرب الخلـيج الأولـى، والعربـى لأخيه العربى فى حرب الخليج الثانية. لـم تسـتطع إيقـاف الحرب الأهلية فـى لبنـان والجزائـر، ولا حـل نزعـات الحدود بين الأقطار العربية. لـم تسـتطع منـع التشـرذم والتجزئة والقطرية للعرب فى عصـر التجمـع والعولمـة للغـرب. لـم تقـو علـى درأ مخـاطر تقسـيم السـودان

وحصار العراق وليبيا وتهديد إيران وتهميش مصر. وقفت عاجزة عن عقد حوار وطنى بين الفريقين المتخاصمين، الاخوة الأعداء، السلفيين والعلمانيين، تميل إلى هذا الفريق مرة وإلى هذا الفريق مرة أخرى. لم تستطيع أن تساهم فى وضع رؤية جديدة توقف انهيار ارادة الصمود، وتفكك الأوطان، وهجرة المواطن إما إلى الخارج إلى بلاد الشمال أو الغرب حيث التقدم والعمل والغنى والثورة، وإما إلى أسفل فى عوالم ما تحت الأرض، جماعات العنف الدينى أو المخدرات وعبادة الشيطان، وإما إلى الداخل فى الحزن أو الاحباط أو اليأس ثم الموت غما وكمدا بالأزمات القلبية مثل حالة الشعراء والأدباء. لم تستطع أن تؤسس حركة مفكرين أحرار تستأنف دور الضباط الأحرار على مستوى الفكر حتى تثور الجماهير وتستولى على رموز المعتقلات والسجون كما استولت جماهير باريس على الباستيل.

٥- ضحى التنوير.

والآن، هل يمكن تطوير شروق التنوير الجديد الممثل فى المشاريع العربية المعاصرة بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ إلى "ضحى التنوير" من أجل الاعداد لنهضة عربية ثانية بعد أن اكتملت النهضة العربية الأولى دورتها على مدى قرنين من الزمان، التاسع عشر والعشرين ونحن على أعتاب قرن جديد؟

قد يمكن ذلك عن طريق التعلم من التجارب الماضية، استعادة المناهج أو المذاهب الغربية الجاهزة والمعدة سلفاً وإخراجها من بيئتها التى نشأت فيها وزرعها أو استخدامها فى بيئة أخرى غريبة عليها مما يحدث ازدواجية فى الثقافة بين الوافد والموروث إلى حد الصراع بينهما. فالفعل يؤدى إلى رد الفعل، والتغريب يؤدى إلى السلفية، والقفز على الحاضر إلى المستقبل يؤدى إلى القفز على الحاضر إلى الماضى[1].

---

(١) قام فرنسيس بيكون بذلك لنقل الفلسفة الغربية من العصر الوسيط إلى العصر الحديث على مستوى تجريبى فى مشروع "اعادة البناء العظيم" The Great Restauration، وكذلك هوسرل لاعادة بنائه مرة ثانية على مستوى شعورى فى "أزمة العلوم الأوروبية

وإذا كانـت التجـارب الماضـية قـد انتهـت إلـى صـعوبة التحـديث مـن الخـارج باسـتعادة المنـاهج أو المذاهب الغربية فإن ضـحى التنـوير يمكـن أن يسـتمر بالتحديث من الداخل عن طريـق إعـادة بنـاء المـوروث كله، أى العلـوم القديمـة وبآلياتـه الخاصـة بنـاء علـى التحديات الرئيسية للعصر فيتم تحويـل علـم الكـلام مـن الأشعرية إلى الاعتـزال كمـا حـاول محمـد عبـده فـى "رسالة التوحيد"، ومن الاعتزال إلى الثـورة كمـا حاولنـا فى "من العقيدة إلى الثـورة" حتـى تتحـول العقيـدة إلـى أيديولوجية ثوريـة للعـرب وللمسـلمين، والتحـول مـن الإنسان الكامل فـى نظريـة الـذات والصـفات والأفعـال إلى الإنسان المتعـين الحـر العاقـل دفاعـاً عـن حقـوق الإنسان، ومن التاريخ العام إلـى التـاريخ المتعـين، مـن الماضى والمستقبل فى النبوة والمعاد إلـى الحاضـر فـى علاقة الفرد بالدولة والمـواطن بـالوطن، لحاقـاً بلاهـوت

والفلسفية الترنسندنتالية". انظر دراسـتنا "الظاهريـات وأزمـة العلـوم الأوروبية"، "فينومينولوجيا الـدين عنـد هوسـرل"، قضـايا معاصـرة جـ٢ فى الفكـر الغربـى المعاصـر، دار الفكـر العربـى، القـاهرة ١٩٧٧، ص٢٩٥-٣٣٩.

التحرير الذى أصبح يقـوم بـدور الأيديولوجيـة السياسـية للشعوب التراثية التى مازالت متواصـلة مـع التـراث لـم تقطع منه كما قطع الغرب ولم تغلقه وتحجـره فـى الحيـاة الخاصة منفصلا عن الحياة العامة كما فعل الشرق[1].

ويمكن إعادة بناء علوم الحكمـة لـيس بالضـرورة فـى اللحظـة التاريخيـة الأولـى القديمـة مـع اليونـان والرومان غرباً وفارس والهنـد شـرقاً بـل مـع اللحظـة التاريخيـة الغربيـة الحاليـة. فـالغرب الحـديث وريـث اليونان القديم. فإذا كانت علـوم الحكمـة القديمـة ثلاثيـة المنطق والطبيعيـات والالهيـات، والانسـانيات موزعـة بين الطبيعيـات والالهيـات كحلقـة وصـل، البـدن فـى الطبيعيات والـنفس فـى الالهيـات، فإنـه يمكـن إبـراز الانسانيات وجعلها هى محـور علـوم الحكمـة، وتحويـل المنطق مـن منطـق صـورى إلـى منطـق شـعورى، والطبيعيات من طبيعيـات ثنائيـة عقليـة إلـى طبيعيـات شعرية، والالهيـات مـن واجـب الوجـود إلـى ممكـن

---

(١) "من العقيدة إلى الثورة"، محاولة لإعـادة بنـاء علـم أصـول الـدين، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨ (خمسة أجزاء).

الوجـود مـن أجـل التحقـق والفعـل وفلسـفة جديـدة للتاريخ[1].

ويمكن إعادة بناء علـوم التصـوف بحيـث يتحـول من مقاومة سلبية إلى الـداخل إلـى مقاومـة فعليـة فـى الخارج، ومن استشهاد أئمة آل البيت أيـام الفتنـة الأولـى إلى نجاح المقاومة فى جنـوب لبنـان. ومـن ثـم تتحـول المقامات مـن الرضـا والتوكـل والزهـد والتوبـة إلـى مقامات المقاومة مـن رفـض وثـورة وتمـرد وعصـيان واعتراض ومواجهة. كما تتحول الأحـوال مـن الخـوف والخشية والغيبة والفنـاء إلـى أحـوال الشـجاعة والثقـة بالنفس واليقظة والبقـاء. ويتحـول الطريـق مـن البعـد الرأسى من أدنى إلـى أعلـى إلـى البعـد الأفقـى، مـن الخلف إلى الأمام، للمساهمة فى تقـدم التـاريخ، وأسـراع إيقاع حركته كما حاول محمد إقبال من قبل[2].

---

(١) "من النقل إلى الإبداع"، محاولة إعـادة بنـاء علـوم الحكمـة، دار قبـاء، القاهرة ٢٠٠٠ (تسعة أجزاء).

(١) انظر دراساتنا: "التصوف والتنمية"، "من إحياء علـوم الـدين إلـى إحيـاء علوم الدنيا" فى "الإسـلام فـى العصـر الحـديث" جـ ـ ١، ص١٦-٤٣، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٩٥ (بالإنجليزية).

ويمكن إعادة بناء علم أصول الفقه من النص إلى الواقع، وإعطاء الأولوية للواقع على النص تماشياً مع روح "أسباب النزول"، أولوية المكان، و"الناسخ والمنسوخ"، أولوية الزمان، ومن ثم تكون أولوية ترتيب المصادر من الاجتهاد إلى الاجماع إلى الحديث إلى القرآن، صعوداً من الخاص إلى العام، وليس نزولاً من العام إلى الخاص لتشجيع الاجتهاد، والتعامل مع الواقع مباشرة دون التوسط بالنص[1]. ويمكن تحويل المبادئ اللغوية، الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، والمجمل والمبين، والمحكم والمتشابه إلى تحريك للشريعة من المحافظين إلى الاصلاحيين، ومن التقليد إلى الاجتهاد، تأكيداً على الحرية والطبيعة. كما يمكن تحويل مقاصد الشريعة الكلية إلى الأهداف العامة وحقوق الإنسان الفردية والاجتماعية التى من أجلها تم وضع الشريعة ابتداء، المحافظة على الحياة (النفس)، والعقل، والحقيقة (الدين)، والعرض أى الكرامة

(٢) انظر دراساتنا: "الوحى والواقع"، دراسة فى أسباب النزول، "هموم الفكر والوطن" جـ١، "التراث والعصر والحداثة" ص١٧-٥٦.

الوطنيــة، والمــال أى ثــروات الأمــم ضــد التبديــد والاسراف والتهريب والاكتناز والبـذخ. كمـا أن تطبيـق العقوبـات لا يتـأتى إلا بعـد معرفـة السـبب والشـرط والمانع. فلا تقطع يـد سـارق عـن جـوع أو بطالـة أو مرض أو عندما يكون المجتمع كلـه سـارقاً، الغنـى قبـل الفقير، والحاكم قبل المحكوم[1].

ويمكن إعادة بناء العلوم النقلية كلهـا التـى مازالـت لها الفاعلية الأولى فى الثقافـة الشـعبية وأجهـزة الاعـلام ومواد التربية فى الجامعـات الدينيـة، القـرآن والحـديث والتفسير والسيرة والفقه، والتحول مـن التفسـير الطـولى، من سـورة البقـرة حتـى سـورة النـاس إلـى التفسـير الموضوعى لوضع أسس الأيديولوجيـة الإسـلامية حـول موضوعات السياسـة والاقتصـاد والاجتمـاع والقـانون، وإبراز موضوعى "أسباب النـزول" و"الناسـخ والمنسـوخ" من علوم القرآن أى أولوية المكان والزمـان فـى الـوحى، أولوية الواقع على الفكر، والتحول مـن نقـد السـند إلـى

---

(١) انظر دراساتنا: "مناهج التفسير"، محاولة لإعـادة بنـاء علـم أصـول الفقه، القاهرة ١٩٦٥ (بالفرنسية).

نقد المتن فى علم الحديث، ومن الشخص إلـى القـول فـى علم السيرة، ومن فقه العبيـد والنسـاء والصـيد والـذبائح والغنائم إلى فقه المقاومـة والتنميـة والاسـتقلال والتقـدم والعدالة الاجتماعية المساواة والحرية والديمقراطية[1].

ونظراً لأن الحالة الراهنـة للثقافـة العربيـة مازالـت ازدواجية الموروث والوافد، وقراءة المـوروث مـن خـلال الوافد، والبداية بالوافـد علـى أنـه الحـديث، وبـالموروث على أنه القديم، فى جدل زائـف بـين الصـواب والخطـأ، المتقدم والمتخاف وعدم تكرار التجربـة الماضـية لصـياغة ماركسية عربية، ووجودية عربيـة، وشخصـانية إسـلامية، يمكن التحول كلية فى الموقف مـن الغـرب، مـن مصـدر للعلم إلى موضـوع للعلـم حتـى لا يكـون الغـرب هـو المعيار المطلق تقاس به كـل الثقافـات البشـرية، وبالتـالى يمكن التحرر من جذب الآخر، ومـن الانتقـال مـن سـيد

---

(١) انظر دراستنا: "مـنهج التفسـير الموضـوعى للقـرآن" (بالانجليزيـة) فى كتاب "الاسلام فى العصر الحـديث" جـ١ الـدين والايديولوجيـة والتنميـة، الانجلـو المصـرية، القـاهرة ١٩٩٥ص٤٠٧- ٤٢٨، وأيضاً "من نقد السـند إلـى نقـد المـتن"، مجلـة الجمعيـة الفلسـفية المصرية، العدد الخامس ١٩٩٦، ص١٣١-١٤٣.

إلى سيد، ومن قيد إلى قيد، ومـن نقـل القـدماء إلـى نقـل المحـدثين. فتتحقـق وحـدة الثقافـة الوطنيـة، بـدلاً مـن الانبهار بالغرب، الذى يولد ظـاهرة التغريـب أو رد الفعـل عليه فى العودة إلى الأصول فتشتد الحركـة السـلفية. ومـن ثم يمكن القضاء على أسطورة الثقافة العالميـة التـى علـى كل الثقافات احتذاء حذوها، وإثبـات أنهـا ثقافـة تاريخيـة مثل باقى الثقافـات، لهـا مصـادرها وبـدايتها وتطورهـا ونهايتها وظروف تكوينها. اثبـات تاريخيـة الثقافـة الغربيـة لفسح المجال لعقد حوار متكـافئ بـين الثقافـات، وتجـاوز العلاقة المركـز بـالأطراف، الغـرب بـاللاغرب، المعلـم بالتلميذ، والتحول من نقل العلم إلى ابداع العلم[1].

ويمكن ايضاً لضحى التنـوير أن يقتـرب ويتسـارع بتجاوز موضوع إعـادة بنـاء المـوروث القـديم أو أخـذ موقف مستقل من الوافد الجديـد بـالتنظير المباشـر للواقـع والتفاعل مـع تحدياتـه مباشـرة دون توسـط نـص مـن القدماء أو نص من المحـدثين، وكتابـة نـص جديـد فـى

---

(١) انظر كتابنا "مقدمة فـى علـم الاسـتغراب"، الـدار الفنيـة، القـاهرة ١٩٩٠.

ظروف العصر كما كتبه القدماء والمحدثون فى ظروف عصورهم. لا يقتصر ضحى التنوير على التعامل مع النصوص المدونة بل يتجاوزه إلى إبداع النصوص الجديدة التى تدون ظروف العصر الجديد حتى يتعود الفكر العربى فى مرحلته الراهنة على التعامل مع الحاضر مباشرة دون قراءته فى الماضى أو قراءته فى المستقبل. يتعود المفكر على الغوص فى الحاضر، وسبر مكوناته، ورصد امكانياته، والدخول فيه كجزء من حركته كى تتم المعرفة به وتغييره. فالمعرفة سلوك، والسلوك معرفة.

يحتاج ضحى التنوير إلى نظرية فى تحرير الأرض، وحرية المواطن، وتحقيق العدالة الاجتماعية، وتوحيد الأمة، والدفاع عن الهوية، والتنمية المستقلة، وحشد الجماهير أى إلى أيديولوجية عربية معاصرة تتحقق فيها وحدة الثقافة العربية وتفاعلها مع الواقع العربى المعاصر. فعالم الأشياء هو المصب النهائى للغات والمدونات والتأويلات. والتاريخ هو فى النهاية ميدان التحقق لكل شئ، للمعرفة والوجود، وللنظر

والعمل فيصبح الماضى جزءاً من عمل الحاضر وتراكمه، ويصبح المستقبل قريب المنال بالوصول إليه انطلاقاً من الحاضر وليس قفزاً عليه.

٦- ظهر التنوير.

فإذا اكتمل الضحى أصبح الظهر، والشمس عمودية وسط السماء، قريب المنال. ذروة التنوير فى بنية الفكر نفسه وأشكال تعبيره ومنطق استدلاله ولغته. فلغة التنوير ومصطلحاته لغة واضحة وبسيطة وسهلة، يفهمها الجميع بعيداً عن تقعر المصطلحات المعربة أو المترجمة. وهى لغة مستقاة من الحياة اليومية بصرف النظر عن مصدرها، الوافد أو الموروث. هى لغة مفتوحة، عقلية، قادرة على الحوار واستعمالها من جميع الفرقاء. يجد لها الجميع صدى فى النفوس مثل: الحرية، الديمقراطية، المساواة، العدالة الاجتماعية، المصالح العامة، الوطن والمواطن،المجتمع والتقدم، الإنسان،عقله وارادته، الواجب والمسئولية، المقاومة والنضال، الرأى والاجتهاد... الخ.

كما تتغير طرق الاستدلال من المنهج النازل إلى المنهج الصاعد، من الاستنباط إلى الاستقراء، من الالهام إلى النظر، من الحقائق المعدة سلفاً وما على الإنسان إلا القياس ثم التطبيق إلى البحث عن الحقائق وصنعها والمشاركة فى صياغتها ووضعها. وتتغير محاور التفكير أى تصورات العالم من المحور الرأسى إلى المحور الأفقى، ومن جعل منطق العلاقات بين الطرفين، بين الأمام والخلف وليس بين الأعلى والأدنى. وتتغير بؤرة التفكير ومقصده الأسنى، من التمركز حول الله الىالتمركز حول الإنسان. فالله غنى عن العالمين. تكلم لصالح البشر، وأرسل لهم وحياً ورسلاً. فكر فيهم، فى ماضيهم، النبوة، وحاضرهم، والدنيا ومستقبلهم، والمعاد. فالتفكير الالهى تفكير إنسانى، والإنسان موضوع التفكير الالهى. فكيف يقلب الإنسان موضوع التفكير الالهى ويجعله الله وليس الإنسان؟ إذا فكر الإنسان فى نفسه، فى معاشه ومماته فإنه يكون أقرب إلى التفكير الالهى. ولو فكر فى الله فإنه يكون أبعد عن التفكير الالهى. وأخيراً يفكر

الإنسان فى الواقع وفى حياة البشر، خيرهم وسعادتهم بحيث يصبح حركة من التاريخ. فالواقع فى الزمان، والزمان تقدم وتأخر، وأفعال الأفراد والجماعات فى الحاضر تتحول إلى تراكم تاريخى(١).

وتتبلور مثل التنوير من جديد بعد انحسارها من الفجر إلى الغسق، وعودتها من الشروق إلى الضحى. وهى نفس مثل التنوير فى كل الثقافات، شرقية أم غربية، يهودية أو مسيحية أو إسلامية، قديمة أو حديثة، مثالية واقعية.

أولاً العقل، فالعقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس. وهو أول ما خلق الله. وهو الكلمة والفكر والمنطق. ومنه اشتق لفظ التنوير أى أنوار العقل. العقل أساس النقل، ويتفق صحيح المنقول مع صريح المعقول، وكل الأدلة النقلية مهما تضافرت لاثبات شئ أنه صحيح ما أثبتته، واظل ظنيا، ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة، والعقل ضد التبرير

---

(١) انظر دراساتنا: "التراث والتجديد"، موقعنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر القاهرة ١٩٨٠، ص١٥١-١٥٧.

والقطعية وأحادية النظرة والتعصب والحكم بلا برهان.

ثانياً الطبيعـة، فالطبيعـة والعقـل واجهتـان لشـئ واحد. عش وفقاً للعقـل أى عـش وفقـاً للطبيعـة. وهـى الفطرة التى فطر الله الناس عليهـا. نظـام العقـل ونظـام الطبيعة ونظام الوحى شـئ واحـد[1]. والطبيعـة خيـرة، والإنسان قادر على إكمالها، والوصول بهـا إلـى غايتهـا القصوى. لا فـرق فـى ذلـك بـين الطبيعـة الخارجيـة والطبيعـة الداخليـة، بـين الطبيعـة الفيزيقيـة والطبيعـة الإنسانية. فقد خلقت الأولى للثانيـة كمجـال حيـوى لهـا. الطبيعة الفيزيقيـة إنسـانية فـى تصـورها وفـى بنيتهـا الحيوية، فى تطورهـا ونمائهـا، لا فـرق بـين الطبيعـة الجامدة والطبيعة الحية. فالحياة أصل الأشـياء. وقـد كـان "العود إلى الطبيعـة" باسـتمرار مصـدر تحـرر والهـام. وهـى "الطبيعـة الأم"، الـرحم الأول الـذى منـه تتولـد الأشياء. لـذلك وحـد كـل الفلاسـفة الرومانسـيون بـين الروح والطبيعة. والعلم هو الطريق إلـى الطبيعـة لفهمهـا

---

(١) انظر دراستنا: "نحن والتنوير"، الـدين والثـورة فـى مصـر ١٩٥٢-١٩٨١" جـ٢ الدين والتحرر الثقافى، ص٤٧-٦٦.

والسيطرة عليها وليس السحر والخرافة والآيات المبهرات[1].

ثالثاً الحرية، فالطبيعة حرة فى تطورها ونمائها، وحريتها فى قانونها ومسارها. الإرادة حرة فى الاختيار. والحرية مسؤولية عن الأفعال. والجذع حر فى أن يتفرع إلى فروع وأوراق طبقاً لقانونه الخاص. التاريخ نفسه قصة الحرية منذ سبارتاكوس حتى المقاومة فى جنوب لبنان. لا تعنى الحرية غياب النسق والقانون والفوضى العامة بل تعنى فهم الضرورة. والفعل المتحقق هو نتيجة تقابل مسارى الحرية والضرورة. الحرية بلا ضرورة عشوائية، والضرورة بلا حرية موت. ولا تعنى الحرية فحسب تجربة ذاتية وإحساساً بالقدرة على الفعل المستقل بل تتضمن تحققاتها العينية فى المجتمع والدولة أى الحرية الاجتماعية والسياسية ضد صنوف الاستبداد الفردى والجماعى.

---

(١) انظر دراستنا: "عود إلى المنبع أم عود إلى الطبيعة؟"، قضايا معاصره جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، ص١٧٣-١٧٦.

رابعاً المجتمع، أو الجماعة وروح التضامن والتكافل بين الأفراد. فقد ارتبط التنوير بالاخاء والمساواة كارتباطه بالحرية. فالتضامن الاجتماعى هو الذى يحمى المجتمع من استغلال حريات الأفراد. وإذا كانت الرأسمالية نتيجة للحرية فان الاشتراكية نتيجة للتكافل الاجتماعى كما عبر عن ذلك سيد قطب فى مقدمة "العدالة الاجتماعية فى الإسلام" فى شرح المبادئ الثلاثة التى يرتكز عليها التوحيد: الحرية الإنسانية، والمساواة الإنسانية، والتكافل الاجتماعى. المجتمع الإقطاعى ضد التنوير لأنه يحتكر امتلاك الأرض الملكية القلة والباقى أجراء زراعيون. والرأسمالية ضد التنوير لأنها احتكار لرأس المال حتى يكون دولة بين الأغنياء. لذلك كانت الثورة الاشتراكية فى القرن التاسع عشر فى الغرب ابنة الثورة الفرنسية القائمة على التنوير فى القرن الثامن عشر.

خامسا التاريخ أى التقدم، وهو ارتقاء البشرية عبر الزمان من مرحلة إلى أخرى. فالحقائق تكتمل فى الزمان، والوحى يتقدم فى التاريخ على مراحل من

البداية إلى النهاية، مـن آدم حتـى محمـد. التقـدم سـنة الحياة والنكوص طـارئ عليهـا. لـذلك عشـق الإنسـان الحياة الأبديـة، ورغـب فـى الاسـتمرار بعـد المـوت. وصاغ ذلك فى عقيدة المعـاد. وظهـر علـم المسـتقبليات فى الغرب ليضع سيناريوهات المسـتقبل، ويتنبـأ بمسـار التاريخ، بعد أن وضـعت فلسـفات التـاريخ مسـاره مـن الماضى إلى الحاضر، وحقبت مراحلـه، مـن الـدين إلـى الميتافيزيقا إلى العلم، مـن عصـر الآلهـة إلـى عصـر الأبطال إلى عصر البشر، مـن الغريـزة إلـى الوجـدان إلى العقل، من اليهودية إلى المسـيحية إلـى الإسـلام فـى تحقيب ثلاثى ظاهر طبقاً لجدل التاريخ.

إن ظهر التنوير لا يـأتى بجهـد فـرد واحـد بـل بعمل جماعى مؤسسى ثقافى سياسـى، علمـى وإعلامـى، نظرى وتربوى، فكـرى وأدبـى. هـى مرحلـة تاريخيـة بأكملها تصوغ هذا التحول من القديم إلـى الجديـد، ومـن الماضى إلى المستقبل، وتضع له منطقـاً محكمـاً، تسـتنير به المجتمعات وهى فى حركة التاريخ.

إن التجربة المسـتفادة مـن كبـوة الإصـلاح فـى

النهضة العربية الأولى من فجرها إلى غسقها هى أن الانتقال من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى فى حاجة إلى رؤية على الأمد الطويل، بالغوص فى الموروث الثقافى التابع فى الوعى القومى منذ أكثر من ألف عام، وفك التاريخ المرتهن من عقاله حتى يتم الانتقال من العصر الذهبى الأول الذى ما زال يشد الأنظار إليه فى حلم طوباوى نحو الماضى إلى العصر الذهبى الثانى الذى يمكن الإعداد له فى المستقبل، واستئناف لما بدأناه منذ قرنين من الزمان. لا توجد حلول جاهزة لا من الماضى البعيد فى عصرنا الذهبى الأول، ولا من الماضى القريب فى النهضة الأوروبية الحديثة التى ينجذب مستقبلنا نحوها كنموذج ونمط للتحديث حتى لا تتكرر التجربة النهضوية الأولى.

إن التنوير العربى الجديد شئ يصنع، يتم خلقه بعمل الأفراد والجماعات وليس حلماً طوباوياً يقفز فوق الحاضر إلى عصر ذهبى بعيد فى الماضى أو إلى عصر ذهبى قريب فى المستقبل. التاريخ له إيقاعه ومراحله، مساره وتطوره، قوانينه وفعاليته. وإذا كان

من عيوب فجـر النهضـة العربيـة الأولـى هـو بـزوغ الوعى الفكرى دون وعى سياسى فـان الضـمان لشـروق النهضة العربية الثانيـة هـو تأسـيس الـوعى السياسـى المكتسب على وعى تاريخى. ومن ثـم لا يزهـو الغـرب علينا بأنه صانع حضارة تقوم على بعـدين مـن اكتشـافه وحده: الإنسان والتاريخ. بـل تشـارك حضـارات البشـر جميعاً فى حوار حضارى عام متكافئ الأطراف[1].

---

(١) انظـر دراسـتنا "كبـوة الاصـلاح"، دراسـات فلسـفية، الانجلـو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، ص١٧٧-١٩٠.

دور المـوروث الثقـافى
فى تحقيـق الوفـاق العربـى

أولا: مقدمة الموضوع والمنهج.

تتميز المجتمعات التراثية بأن ثقافتها مازالت مرتبطـة بتراثها، الثقافة لديها موروث ثقافى، ينهل من الماضى أكثـر مما يصدر عن الحاضر، وهومـا جعـل بعـض البـاحثين المتأثرين بالغرب أوالوطنيين المهتمين بقضايا التقدم يتهمونها بالماضوية أوالسلفية. وجاءت معظم حركات الإصلاح فيهـا دينية، ترى فى الماضى نموذجها المستقبلى، وفى العودة إلى الماضى تحررها المستقبلى من رقبة الحاضر، هروبـا مـن الزمن ثم عودا إليه ودخولا فيه.

المجتمعات الإنسانية والتجارب البشرية فيمـا يتصـل بالموروث الثقافى على ثلاث أنواع: الأول التجربة الغربيـة التى انتهت إلى نموذج الانقطاع، إذ لا يمكـن الجمـع بـين

(*) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهـد البحـوث والدراسـات العربية، دور الثقافة فى تحقيق الوفاق العربى، إشراف وتقديم د. صلاح فضل، القاهرة ٢٠٠٠، ص٧٩-١٠٤.

الماضى والحاضر، بين الكنيسة والدولة، بين أرسطووالعلم الحديث. وكلما تم الانفكاك عن الماضى تم التوجه نحوالحاضر والمستقبل. العلاقة بينهما علاقة تضاد وتنافر، علاقة عكسية. بقدر ما يتم الانعتاق من الماضى يتم الانطلاق نحوالمستقبل. لا يمكن الجمع بين الإيمان والعقل، الدين والعلم، السلطة والحرية، الكتاب والطبيعة، الرواية والمشاهدة، القول والنظر. وانبهرت الثقافات بهذا النموذج، وأصبح رمزا للحداثة والمدنية.

والثانى التجربة الآسيوية فى اليابان وكوريا التى انتهت إلى نموذج التجاور الجديد بجوار القديم فى تآلف وانسجام. كل له ميدانه الخاص. الجديد فى الحياة العامة فى المصنع والمعمل والإدارة أعلى مستوى من مستويات التقدم التقنى، عقل آلى مادى خالص فى أيام الأسبوع، والقديم فى الحياة الخاصة فى الأعياد الدينية والوطنية وفى عطلة نهاية الأسبوع، التقاليد والعادات فى الزى والطعام بل وممارسة الطقوس الخرافية، قراءة الكف والطالع واستدعاء روح الإمبراطور، ولا تنافر بين الاثنين، لا يتدخل العقل والعلم فى الحياة الخاصة، ولا يتدخل السحر والخرافة فى الحياة العامة.

والثالث التجربة العربية الإسلامية التى انتهـت إلـى نموذج التواصل. فالجديد يخرج من القديم لا ينقطع عنه ولا يتجاور معه - المسيحية مـن اليهوديـة، والإسـلام مـن المسيحية، وكل نبى يأتى من النبى السـابق ومكمـلا لـه، تواصل التوحيد وتجاوز الشـرائع، وحـدة العقيـدة وتعـدد الشريعة. لذلك انشـغلت هـذه التجربـة بقضـية الأجيـال المعاصرة، القديم والجديـد، والتـراث والحداثـة، الوحـدة والتنوع، التواصل والانقطاع. وفى هـذا النمـوذج يطـرح سؤال: ما دور الموروث الثقافى فى تحقيق الوفاق العربـى؟ لأن الماضى لا يزال يعيش فى الحاضر، والحاضر ما هوإلا تراكم للماضى[١].

والثقافة العربية لها مكونات ثلاثة، تتفاعل فيها وتشكلها بل وتتنافس فيما بينها على الأولوية والصدارة والفاعلية؛

---

(١) انظر دراسـتنا "التـراث والتغيـر الاجتمـاعى"، دراسـات فلسـفية. الأنجلوالمصرية، القاهرة ١٩٨٧، ص١٣٥-١٥٢، وأيضا بالإنجليزية: Science, Technology and Spiritual Values, Islam in the modern World, Vol. ١-Religion, Ideology and Development, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo ١٩٩٥, pp. ٣٧٣-٣٨٣.

الأول: التراث القديم الذى مازال حيا فيها، نابعا من الماضى ويصب فى الحاضر، يجدد تصورات العالم ويضع معايير السلوك. بل لقد تحول هذا التراث إلى مقدس، وعلماؤه إلى ورثة الأنبياء - أقل أوأكثر - بما فى ذلك رواة الأحاديث والمفسرون والفقهاء وكتاب السير والمغازى، مع أنهم علماء عصر ولى وانقضى، اجتهدوا للإجابة عن أسئلة عصرهم وتحدياته، والزمن لا يتوقف، والتاريخ ليس مرحلة واحدة، والزمان مازال ممتدا إلى يوم الدين. يغلب عليه التراث العقائدى والفقهى، فالإسلام عقيدة وشريعة أكثر مما يغلب عليه التراث الفلسفى أوالعلمى. وهوتراث تروج له أجهزة الإعلام، وصفحات الفكر الدينى فى الصحف اليومية، وأحاديث الروح، ودروس التفسير، وبرامج العلم والإيمان فى وسائل الإعلام المرئية. وهومادة خصبة لمعاهد وجامعات بأكملها. وهوالمورد الرئيسى لمادة الدين فى المدارس، ودروس العصر والمغرب والعشاء فى المساجد، وهوالذى تربى عليه الأسر العربية النشء الجديد. ومنه تخرج الشعارات السياسية للحركات الإسلامية المعاصرة "الحاكمية لله"، "تطبيق الشريعة الإسلامية"، "الإسلام هوالحل"، "الإسلام

هو البديل"، وهو الذى ينتشر فى الطرقات فى أشكال الـزى الإسلامى والأذان خلال مكبرات الصوت، وتقاليـد الحـلال والحرام، والإيمان والتقوى، والعيب والواجـب. وهـوتراث ممتد عبر أربعة عشر قرنا علـى الأقـل فـى المـوروث الإسلامى، أوعبر عشرين قرنا فى الموروث القبطى، أومـا يزيد على ثلاثين قرنا فى المـوروث المصـرى أوالبـابلى أوالآشورى أوالكنعانى. وقد تزاوج كل ذلك فـى المـوروث الشعبى العربى وأصبح أحد الروافد الرئيسـية فـى الثقافـة العربية، تتمسك به الحركة الإسلامية، وتود التواصل معـه واستئنافه، فلا يصلح هذه الأمة إلا ما صلح به أولها. وتريد الحركة العلمانية الانقطاع معه وتجاوزه، فلكل عصر تراثه. وقد تغير العصر. وتعمل الحركة الإصلاحية على تجديـده، تنتقى منه ما يفيد، وتترك ما لا يفيد، كما تنتقى من الغرب ما ينفع وتترك ما يضر، تحقيقا لنمـوذج التغيـر مـن خـلال التواصل، وليس من خلال الانقطاع أوالاستقرار.

والثانى: التراث الغربى الذى بدأ يتحـول مـن وافـد غربى إلى موروث ثقافى جديد منذ مـائتى عـام، يـزاحم الموروث القديم، ويخلق ظاهرة ازدواجية الثقافة، التى تشمل

ازدواجية اللغة والتعليم والسلوك ومنظومة القيم. تمثلته التنمية وأرادت أن تقيم الدولة الحديثة عليه. وتبنته الطبقة المتوسطة وأقامت المؤسسات السياسية والتشريعية والتعليمية والاجتماعية عليه، فما نجح فى الغرب ينجح عند باقى الشعوب. والتجارب الإنسانية واحدة يتحرى بعضها بعضا. وقد كانت الثقافة العربية عبر تاريخها الطويل مفتوحة باستمرار على الوافد الغربى، اليونان والرومان أوالشرقى، فارس والهند. وأصبح الوافد القديم جزءا من الثقافة العربية متحدا اتحادا عضويا مع الموروث. وطالما كانت الدولة قوية، وتجربة الحداثة ناجحة سواء فى الدولة الليبرالية قبل الثورات العربية الأخيرة أم فى الدولة القومية الاشتراكية بعدها- كان التزاوج بين الموروث القديم والوافد الجديد قائما لصالح المشروع النهضوى الحديث- ليبراليا كان أم اشتراكيا. فلما صنعت الدولة وصنعت معها المشروع النهضوى ظهر التنافس والتقابل، وأحيانا التعارض والتنافر بين عنصرى الثقافة، وتحول الوافد الغربى إلى انبهار بالغرب، يصل إلى حد التغريب، وهوما احدث رد فعل عند الموروث القديم، فتحول إلى سلفية أصولية. الأول يخون

الثانى، والثانى يكفّر الأول. ويتجاوز الأمر مستوى الثقافـة إلى معترك السياسة. فكل رافد يعد نفسه الوريث الشـرعى للدولة "الرخوة"، ويصل الأمر إلى حد الاقتتال العلنـى بـين الفريقين، كما هوالحال فى الجزائر، أويتحول الموروث القديم إلى تنظيمات سرية تمارس العنف، كما هوالحال فى مصر. وانتشرت مفاهيم جديدة مثل الحرية والديموقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان والمجتمع المدنى والتقدم، وهى مفاهيم تزاحم المفاهيم القديمة مثل الإيمان والحـلال والحـرام والشـريعة والدين والنبوة والوحى والآخـرة والملائكـة حتـى الجـن والشياطين وعذاب القبر ونعيمه. واحتار الناس بين نقل مـن القدماء أونقل من المحدثين. وكلاهما نقل وتقليد أما الخـلاف فهوخلاف فى المصدرز والواقع نفسه محاصر بين النقلـين. قد تكون له مقولاته الإبداعية المطمورة تحت نقل الماضـى البعيد والمستقبل القريب.

والثالث: الموروث الشعبى التلقائى الذى يعبـر عـن حكمة الشعوب منذ "ألف ليلة وليلة" وحكايات شهرزاد، حتى الأمثال العامية التى يستعملها العرب مـع الآيـات القرآنيـة والأحاديـث النبويـة ومـأثورات الغـرب عـن الحريـة

والديموقراطية. ولا فرق بين الموروث القـديم والمـوروث الشعبى من حيث البنية والتوجهات والتيار الغالب، فقد أفرز الموروث القديم بعد أن تحجر وأصبح مقدسا أمثـالا عاميـة تعبر عن الموقف السياسى والاجتماعى نفسه، الذى منه نشا الموروث القديم، خاصة القضاء والقدر[1]. وانزوت بعـض الأمثال العامية المعتادة التى تدعوإلى تحكيم العقل، وممارسة حرية الاختيار والثورة على الظلم وكشف زيف رجال الدين ونفاقهم. كما انزوى من الموروث القديم تـراث المعارضـة المعتزلة والخوارج. وكما ارتكن الموروث القديم على هـذا الجانب السلبى كذلك عبرت الأمثال العامية عنـه، وتحـول كلاهما إلى سلوك يوحى، وقيم يتربى فيها الناس. وتم حصار قيم الوافد العربى الجديد، العقل، والحريـة والديموقراطيـة،

---

(١) مثل "خليها فى قشها تيجى بركة الله"، "خذ من عبد الله واتكل علـى الله"، "رب هنا رب هناك"، "الرب واحد والعمر واحد"، "من عامود لعامود يأتى الله بالفرج القريب"، "رزق يوم بيوم والنصيب علـى الله"، "رزق الهبـل على المجانين"، "المفلس فى أمان الله"، "ربك رب العطا يدى البرد على قد الغطا"، "ربنا ريح العريان من غسيل الصابون"، ربنا ما يقطـع بـك يـا متعوس، يروح البرد يجى الناموس"، "المتعوس متعوس ولوعلقوا علـى رأسه فانوس"، "المكتوب ما منوش مهروب".

والمساواة وحقوق الإنسان، والمجتمع المدنى، والتقدم، والعلم، ورفضها باسم التراث والهوية والأصالة، واتهامها بالعلمانية والمادية والنسبية والإلحاد، فالماضى البعيد الممثل فى الموروث القديم، والأمثال العامية التى تمثل الحاضر وتجاربه المعيشة يحاصران المستقبل القريب ويستبعدانه، بوصفه دخيلا وافدا لا يعبر عن ماضى الأمة ولا حاضرها ولم تخرج من تربتها، ولم ينبت من طينها، بل إن بعض الأحاديث النبوية خاصة تلك التى من جوامع الكلم، ما هى إلا تطوير لبعض الأمثال العربية القديمة وتأويل لها مثل "انصر أخاك ظالما أومظلوما".

والسؤال الآن: كيف يستطيع هذا الموروث الثقافى بمكوناته الثلاثة أن يسهم فى تحقيق الوفاق العربى الذى عز فى العقدين الأخيرين حتى أصبحت مقومات الضعف فى الداخل أحد أسباب قوة العدوفى الخارج؟ هل فى الموروث الثقافى عناصر فرقة تجعل العرب المحدثين أقرب إلى الخلاف منهم إلى الوفاق أم أن به مقومات وحدة تجعلهم أقرب إلى الوفاق منهم إلى الخلاف؟! وهل تستطيع الثقافة أن تقوم بما تعجز عنه السياسة؟ أليست هذه مثالية طوباوية،

الظن بان الثقافة تغير السياسة، وأن العقل يتحكم فى القـوة، وان إنجاز الماضى قادر على حل أزمة الحاضر؟ وهل يعود صلاح الدين؟

إن الشعوب التراثية مازالت تتأثر بموروثها الثقـافى. ومازال هذا الموروث الثقافى هوالحامـل لخطـط تنميتهـا السياسية والاجتماعية، وتثبت تجربة النهضة العربية المدنية أن تغير الأبنية القومية عن طريق الوافد الغربى الذى نقلتـه النخبة فوق وافد موروث فى وعى الجماهير لم يغير كثيـرا فى البنية الاجتماعية والسياسية للمجتمعات العربية التى ظلت فى جوهرها إقطاعية ليبرالية فى الثقافة وإقطاع فى الواقـع، وهوما كان أحد أسباب الثورات العربية الأخيرة. ثم حـدث أكبر تغير فى الواقع الاجتماعى فى تجربة العرب الثانية فى النصف الثانى من هذا القرن، إصلاح زراعى، قضاء علـى الإقطاع، تصنيع، تنمية، تخطيط، حقوق العمال والفلاحـين، تعليم، ولكن لم يحدث تغير مواز على مسـتوى المـوروث الثقافى، باستثناء خطاب إعلامى عن القوميـة الاشـتراكية. وبمجرد انتهاء التجربة القومية الاشـتراكية الثانيـة، بوفـاة زعيمها، إثر هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧، عاد الموروث

التقليدى القديم مسيطرا على ثقافة الشعب، وجهاز الدولة يريد الانتقام من تجربة الحداثة الوافدة، ويعود إلى مكانه الطبيعى، بعد أن خرج من تحت الأرض المكون الثقافى الرئيسى للبلاد الذى صب فى الحركات الإسلامية الأصـولية المعاصـرة. يعيش العرب إذن تجربة نهضوية ثالثـة، تتجـاوز تجربـة الباشوات الأحرار والضباط الأحرار إلى المفكرين الأحـرار الذين يقومون بإعادة بناء الموروث الثقافى القـديم، بحيـث يكون حاملا لمشروع النهضة العربى الجديد، وحتى يصـبح أكبر دعامة له دون انتكاسة أوردة أوانكسار كما حدث فـى التجربتين الماضيتين.

وأفضل نهج لتناول هذا الموضوع من أجـل الإجابـة عن هذا السؤال هومنهج تحليل الخبـرات الحيـة الفرديـة والجماعية، وصف الهم العربى المشترك، التعبير عما يشعر به الجميع من ضيق وحزن أوعن أمل وخروج قريب[1]. بل إن أحد أسباب العجز العربى الحالى عن الفعل والخروج من

---

(١) وهوما سمى فى الغرب "الظاهراتية" وإخراجها من الوعى الفردى إلـى الوعى الاجتماعى. انظر دراستنا "من الـوعى الفـردى إلـى الـوعى الاجتماعى"، دراسـات إسـلامية، الأنجلوالمصـرية، القـاهرة ١٩٨٢، ص٢٤٧-٢٩٢.

المأزق الراهن هونقص الإبداع الفكرى وتأمل الذات، وسبر غور التجارب النهضوية المالية، والانكباب على المـدونات، وجمع المعلومات، ورصد الإحصائيات، ورسـم الجـداول، وتقدير المعدلات. إن الهم لا يتحول إلى علم إلا عن طريـق تحليل الذات والاسـتبطان، اسـتخراج العلـم ولـيس نقـل المعلومات وإعادة تنظيمها. إن الموروث الثقـافى هوالـذى يحدد رؤية النخبة وأصحاب القرار، وهوالذى يوجه سلوكهم ويؤثر فى توجهاتهم شعوريا أولا شعوريا[١]. ويتضح ذلـك من ألقاب الرؤساء ودلالاتها الثقافية للتـأثير علـى النـاس وضمان طاعتهم، وعلى شارات الأعلام بل وأسماء الـدول، ولا يعنى تحليل التجارب الحية لمعرفة الماهيـات، مجـرد تأملات ذاتية كما يفعل الأدباء والشعراء، بل هوفهم مضبوط، له قواعده وأصوله ومؤشراته وقراراتـه ومقـاييس صـدقه

---

(١) مثل الرئيس المؤمن، أمير المؤمنين، الأخ العقيد، خادم الحرمين، مثـل الألقاب القديمة، ناصر الدين، عز الدين، المؤيد بالله، صمام الدولة، شيخ الإسلام، قاضى القضاة، حجة الإسلام، حامى الملة، إمام الحرمين، ومن شارات الأعلام "الله أكبر"، "لا إله إلا الله محمد رسول الله"، ومن أسـماء الدول المملكة الأردنية الهاشمية، الجمهورية الإسلامية... الخ.

ومراجعة نتائجه[١].

ثانيا: موانع الوفاق العربى.

تكمن فى أعماق الموروث الثقـافى بعـض الموانـع لتحقيق الوفاق العربى، سادت على مدى ألف عام، منـذ أن قضى الغزالى فى القرن الخامس الهجـرى علـى التعدديـة الثقافية بوصفها خطرا على الدولة القومية، دولة نظام الملك فى بغداد، وأقرب إلى النسبية والشك وتكافؤ الأدلة، والدولـة تكون أقوى بالرأى الواحد، والعقيدة الواحدة، والحزب الواحد فى مواجهة محتملة مع العدوفى الخارج، الصـليبيون علـى الأبواب، فجعل الأشعرية الفرقة الصـحيحة فـى العقيـدة، والشافعية المذهب الصحيح فى الفقه. وكفّر المعارضة العلنية فى الخارج مثل المعتزلة أوالسرية فى الداخل مثل الباطنيـة. وشرع الاستيلاء على السلطة بالشوكة دون البيعة. أعطـى الحاكم أيديولوجية السلطة فى "الاقتصـاد وفـى الاعتقـاد"،

---

(١) انظر دراسـتنا بالعربيـة: الظاهريـات وأزمـة العلـوم الأوروبيـة، فينومينولوجيا الدين عند هوسرل، قضايا معاصرة جـ٢ فـى الفكـر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧، ص٢٩٥-٣٣٩.

وأعطى المحكوم أيديولوجية الطاعة فى "إحياء علوم الدين". وأضاف جزءا فى العقائد فى آخر فصل فيه "الإمامة"، سماه "فيما يجب تكفيره من الفرق"، اعتمادا على حديث يشكك فى صحته ابن حزم، حديث الفرقة الناجية الذى لـه صـياغات عدة، بين القصر والطول كما، والعموم والخصوص كيفـا. مضمونه أن الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة. وفـى صياغة أخرى كلها فى النار. وفى إضافة ثالثة الناجية منهـا واحدة. وفى زيادة رابعة بعد سؤال عن هويتها "هى ما عليه أنا وأصحابى"، أو"أهل السنة والحديث"، أى الفرقة الحاكمـة فى الدولة، أى بلغة العصر الحزب الحاكم والنظـام القـائم، وأن المعارضة كلها داخلية وخارجية، سرية وعلنية، شرعية وغير شرعية، مكفرة ومستبعدة. وقـد أمـد هـذا الحـديث الموروث الثقافى بفكرة الرأى الواحـد، العقيـدة الواحـدة، المذهب الواحد، الفرقة الواحدة، الحزب الواحد، واستبعاد كل الآراء والعقائد والمذاهب والفرق الأخـرى، وهومـا طبـع الثقافة الحالية بأحادية الطرف، الرأى الواحـد حتـى غـاب الحوار، وعز الخلاف فى الرأى إلا همسا أومن وراء ستار،

أورمزا كما يفعل الأدبـاء[1]. وهوحـديث مخـالف لـروح الشريعة التى تقوم على شرعية الاختلاف، وبـأن الصـحابة كالنجوم بأيهم الإقتداء تكون الهداية، وأن الأمة لا تجتمع على ضلالة، وأن الكل راد، والكل مردود عليه.

هذا الموروث الثقافى القائم علـى أحاديـة الطـرف هوالذى جعل الصحافة رسمية، لها رأس واحـد، وصـحافة المعارضة، ضعيفة، مجرحة، مشكوك فيها، عميلة، خائنـة. وهوالذى جعل أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية يسـودها الرأى الواحد حتى فى القضايا الخلافية مثل الحرب والسلام، الغنى والفقر، والقهر والحرية، التبعية والاستقلال. وهوالذى يمنع الأنظمة العربية من التفاهم وتبادل الـرأى والشـورى والأخذ بحكمة الشافعى القديمة: "رأيـى صـواب ويحتمـل الخطأ، ورأيك خطأ يحتمل الصواب". الحق واحـد لا تعـدد فيه، والحقيقة واحدة لا تباين فيها، وتحول الـرأى السياسـى إلى مقدس ﴿**ولوكان من عند غير الله لوجدوا فيـه اختلافـا**

(١) انظر "من العقيدة إلى الثورة"، جـ٥، الإيمان والعمل والأمانـة، مكتبـة مدبولى، القاهرة ١٩٨٨. خاتمة من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنيـة ص٢٩٣-٦٥٠.

كثيرا﴾. هذا هوالذى يمنع الرؤساء من الحوار وتبادل الرأى من أجل الوصول إلى رأى مشترك. فالحقيقة واحدة وليست متعددة، والصواب فى جانب والخطأ فى كل الجوانب. كل نظام سياسى يعد نفسه الفرقة الناجية، وكل النظم السياسية الأخرى فرق هالكة.

كان الموروث الثقافى متعدد الاتجاهات قبل القرن الخامس الهجرى. ونشأ الإسلام فى بدايته مصالحا، مؤاخيا، مجمعا للناس. فالوحى الإسلامى آخر مرحلة من مراحل الوحى منذ آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى، مراحل متتالية، وشرائع متعددة بهدف واحد، التوحيد شريعة إبراهيم الخليل. والأمة الإسلامية تجمع فى داخلها أمما أخرى، اليهود والنصارى والمجوس والصابئة والبراهمة، طالما يؤمن الجميع بمبدأ واحد ويعملون عملا صالحا. آخى بين الأوس والخزرج، والمهاجرين والأنصار، وجمع القبائل على شرف حمل الحجر الأسود كل بطرف العمامة، بدلا من التناحر والفرقة والاستبعاد المتبادل. وكانت وحدة الأمة صورة ﴿**تلك أمتكم أمة واحدة، وأنا ربكم فاعبدون**﴾.

كان الرسول يستشير الصحابة وكانوا يشيرون عليه

فيما لم يأت فيه وحى. كان الرسول يخطئ ويصيب فى أمور الدنيا، كما هوالحال فى تأجير النخل، وكان الصحابة يختلفون ويتفقون بين التشدد واللين، بين المثال والواقع، بين عمر وأبى بكر، يا عمر اصعد قليلا. يا أبا بكر انزل قليلا. واستمر الصحابة فى نفس الروح. واستشار الخلفاء واختلفوا فيما بينهم دون تكفير أوتخوين طالما أن الكل يبغى المصلحة العامة، يجتهد الرأى، للمخطئ أجر وللمصيب أجران ولم يكفر أحدهم أحدا، ولم يخون أحدهم أحدا، ولم يستبعد أويعفى أحدهم أحدا.

ثم وقعت الفتنة، وتحزب الناس، وتعصبت الأحزاب، وكفّر بعضهم بعضا، وسالت الدماء. وأصبحت المعارك الثقافية جزءا من المعارك السياسية على مستوى العقائد والشرائع والمؤسسات. يفرز نظام التسلط والقهر عقائده التى تجعل كل ما يقع فى الأمة قضاء وقدرا، ولا مندوحة من أمر الله، ولا فائدة فى المعارضة السياسية. فقد كتب الله للأمويين الحكم منذ الأزل، وألبس الله عثمان قميصا لا يمكن لأحد من البشر نزعه عنه، ولما استتب الأمر للمنتصر الأموى سادت ثقافته. ولما ضعفت المعارضة، المعتزلة والخوارج والشيعة،

انزوت ثقافتها، ولم يدونها أحد، بينما دون فقهاء السلطان ثقافة السلطة بألفاظ "روى"، و"حدث"، ودونت معا المعارضة بألفاظ "ادعى"، و"زعم" وانقسم العلماء فريقين، فريق له الخلعة والمنصب، القضاء والإفتاء، وفريق له السجن والتعذيب والموت.

وبمرور الزمن وتوالى السلاطين، تحولت ثقافة السلطة إلى الثقافة ذاتها، وأصبحت ثقافة السلطان ثقافة الناس وتعودوا عليها، فطبعتهم بطابعها، الرأى الواحد وهو رأى القوى، والضعيف لا رأى له، ما عليه إلا الطاعة والولاء. وأساء فقهاء السلطان تأويل ﴿**وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**﴾، لفرز الرأى الواحد ومنع المعارضة السياسية التى تبدأ بالرأى الآخر، وظل الأمر كذلك، باستثناء بعض الهبات الشعبية القديمة والحديثة حتى العصر العثمانى، حيث ظهر من جديد منطق الدولة وضرورة حمايتها ضد الطامعين فى الخارج، أوروبا الغربية، والانفصاليين فى الداخل، الأرض والعرب دفاعا عن مركزية الخلافة ضد لامركزية الإصلاح. وبالرغم من العصر الليبرالى الذى عاشه العرب نسبيا فى النصف الأول من هذا القرن أتت

الثورات العربية لتضع حدا لهذه التعددية الفكرية. فالمشروع القومى العربى مشروع واحد، أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة. ثم أتت هزيمة يونيو- حزيـران ١٩٦٧ وأصـبح لا صوت يعلوفوق صوت المعركة، بالرغم من هـامش النقـد الذاتى لمعرفة أسباب الهزيمة. تعودت نظم الحكـم الحاليـة على الرأى الواحد، وعلى أن الصواب فى جانب، هوجانـب الأقوى وأن الخطأ فى الجانب الآخر الضعيف.

وتوحد الله والسلطان، وأصـبحت صـفات السـلطان وأفعاله وأسماؤه تشابه صفات الله وأفعاله وأسماءه. العلم بكل شىء، والقدرة على كل شىء، والتحلـى بصـفات الكمـال، والتخلى عن سمات النقص. وقد أعطى أحد حكـام العـرب لنفسه تسعة وتسعين اسما تعادل الأسماء الإلهية. وتحولـت الثقافة السياسية إلى ثقافة من النوع نفسه، توحد بين الموقف والرأى، بين رأى الحاكم ورأى المحكوم لصالح الحاكم، بين الحكم الإلهى المطلق والحكم الإنسانى النسبى، بـين العلـم الإلهى اللامحدود والعلم الإنسانى المحدود، توحد السلطان مع الله وأصبحت كل معارضة له معارضة لله، واستعملت رموز الموروث القديم لتدعيم الرأى الواحد، مثل علم الله المحـيط،

عين الله الساهرة، يمهل لا يهمل، من أجل السيطرة على مقدرات البلاد. هذا الإطلاق فى أحكام البشر هوالذى يمنع من الحوار ومن ثم من الوفاق. فالحكم المطلق لا رجعة فيه ولا مساومة عليه ولا يقبل أنصاف الحلول[1]. هذا من أهل البيت، وهذا من أسرة بنى هاشم، وهذا حفيد النبى من سليل عبد المطلب، هذه قريش، وهذا الجيش، هؤلاء الأئمة القدماء، وأولئك الضباط الأحرار. قبيلة قديمة وقبيلة جديدة، يوجد إلا مجالس للقبائل المصالحة البدوية القديمة، قبلات وأحضان وموائد ودعوات ومؤتمرات، والقلوب متباعدة، والمصالح متضاربة، والولاءات مشتتة، والسلطة فى كلتا الحالتين وراثية لا تداول فيها، فالأئمة من قريش أومن الجيش، وراثة وخلافة وعزت البيعة، وغاب الاختيار، ما يمنع من الوفاق هوتأليه الحكام وتعظيم الأمراء، وتبجيل القادة، وإجلال النظم السياسية، واستحسان الواقع، وكأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان. ما يمنع من الوفاق هوإثبات الأنا وإنكار الآخر، خاصة إذا كان الحاضر فقيرا يتم التصدق عليه ومعاونته وكان الأنا غنيا مستقلا بذاته لا يحتاج إلى الآخرين، ما يمنع من الوفاق

---

(١) ومن هنا أتت السخرية: "اتفقوا على ألا يتفقوا".

التضخيم فى الذات على حساب الغير فـى علاقـة المركـز بالمحيط وليس فى علاقة متكافئة بين أنداد.

تحول الرئيس إلى زعيم ملهم مثـل قـدماء الأئمـة، معصوما من الخطأ لا يستشير أحدا من أعوانـه. والسـلطة تبهر، والقوة غاشمة. تأتيه فكرة المصالحة مع العدو وهو فى الطائرة معلقا بين السماء والأرض فى السحاب، إلهاما مـن الله. والإلهام لا حوار فيه ولا مراجعة له. ويريد بناء معبـد فوق جبل الطور فى سيناء تشبها بموسى، وكان الوفاق بـين الأنبياء نموذجا للوفاق بين الأعداء العرب وإسرائيل ولـيس العرب والعرب أو مصر والمصريين. الإلهام اعتقاد يقينـى بالصواب بلا براهين. ويتحول الإلهام إلـى بطولـة، بطـل الحرب وبطل السلام. هذه الزعامة الكارسمية لا تقبل الحوار بل تتطلب الطاعة العمياء. وكيف يتم الوفاق بين زعامة بـلا شعب وشعب بلا زعامة؟ وكيف تتم المصالحة بين جنـاحى حزب قومى اشتراكى وحدوى وكل عاصمة قطريـة تريـد الزعامة القومية. إن للبطل وابن البلد والزعيم نمـاذج فـى السير الشعبية مثل أبوزيد الهلالى والزناتى خليفة. الجماهير سنة وثقافتها الموروثة أقرب إلى الشـعبية، ثقافـة الأئمـة

المعصومين، الحاضرين لا الغـائبين، هوالوحيـد المتصـل بالعقل الفعال، وهوالذى يتمتع بصفات عقلية وذهنيـة تفـوق باقى البشر. فكيف يتم الوفاق بهذا التصور للزعامة وللعلـم وللقـرار السياسـى؟ بهـذه الطريقـة تتصـارع الإرادات، وتتضارب الزعامات. وكما أن الله واحد فالزعيم واحد. كـل زعيم يريد زحزحة باقى الزعماء، وكأن الليل المظلم لا يتسع لعدة نجوم مضيئة. كل يريد أن يكون الشمس، والقمر يستمد نوره منها.

كما وقع التشريع فى حرفية النصوص بصرف النظر عن مصالح الناس، وأعطيت للنص الأولوية علـى الواقـع، وضاع المتشابه لصالح المحكم، والمجمل لصـالح المبـين، والمطلق دفاعا عن المقيد، والمجاز تمسكا بالحقيقة، والمؤول رفعا لشأن الظاهر. قضى على الخلاف فى الرأى، وتثبـت الشريعة فى زمان متغير، فنبذها الـبعض واسـتبدلوا بهـا القانون الوضعى المدنى، وتمسك بها البعض الآخر، فضحوا بالزمن وبالتغير وبالواقع وبالمصالح العامة. لهـذا تمسـكت الأنظمـة السياسـية بالأيـديولوجيات وبـأقوال أصـحابها وشعاراتهم، وضحت بمصالح الناس وربما بالغايات من أجل

الوسائل. فالقومية متعصبة للقومية، ترفض أن تتجاوز حدود اللغة والثقافة والقوم، فبرزت مشكلة الأقوام داخل القومية العربية، الأكراد فى العراق، والبربر فى المغرب العربى، والأفارقة فى جنوب السودان ومالى وتشاد، والإسلامى متعصب لإسلاميته لا يرضى بأن يكون العرب جزءا من الأمة الإسلامية التى لا تحدها حدود اللغة والثقافة والقوم. إنما هى وحدة العقيدة، لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى. إنما العروبة هى اللسان، ولا فرق بين العرب ودول الجوار تركيا وإيران بدلا من أن تتحالف إسرائيل مع تركيا، وتعقد علاقات - وغالبيتها من المسلمين - تجارية وعسكرية مع الجمهوريات الإسلامية فى أواسط آسيا أومع الدول الأفريقية حول منابع النيل لحصار مصر فى الجنوب. والماركسى أعمى لا يعترف بحدود القومية أمام اضطهاد العمال فى كل مكان. يغلب الصراع الطبقى على الوحدة الوطنية والائتلاف الوطنى. روسيا النموذج، وماركس المنتظر ولينين المؤسس للدولة، وستالين المدافع عن الأرض ضد النازية، ويفضل تجربة الصين وربط الماركسية بالقومية وكذلك التجربتين الفيتنامية واليوغوسلافية. ويقع الليبرالى فى

حرفية الليبرالية، اقتصاد السوق، وحرية التعامل، بصرف النظر عن محدودى الدخل وقضايا العدالة الاجتماعية فى هذه القطعيات المتبادلة بل والمتعارضة، يستحيل الحوار القومى، ويعز الوفاق. الكل يغلب المدخل الأيديولوجى على الصالح العام. الكل نصى عقائدى حرفى، وتكاد القدس وفلسطين تضيع والخلاف العقائدى قائم بين الأنظمة السياسية، تحيا الأيديولوجيا ويسقط الوطنى.

تحول النص إلى حجة سلطة فى مقابل حجة العقل. وأصبحت "قال الله"، "قال الرسول"، "قال الزعيم"، "قال الرئيس" حجة مطلقة لا يمكن مناقشتها. هى حجة من موقع السلطة، دليل من موقع القوة. ونشرت المؤلفات الكاملة لخطب الزعماء والقادة، ومواثيق الثورة، كتب مقدسة جديدة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، وشروح عليها وتلخيصات لها بألوان حمراء وخضراء وبيضاء وسوداء. يحفظها التلاميذ، ترفع شعاراتها فى الطرقات والميادين العامة. فى هذه الحالة يعز الوفاق. شعار يناطح شعارا، وقول يضاد قولا، ونص يناقض نصا، والنصوص تضرب بعضها بعضا، وهى طبيعة الحجاج فى المجتمع التراثى حيث

يعز البرهان الخالص، وتغيب القرائن والشـواهد. وهومـا يحدث بالضبط حين تتعامل فرق مختلفـة مـع النصـوص الدينية، كل فرقة تختار ما تريد، وتؤول ما لا تريـد ويـتم التراشق بالنصوص والاتهامات المتبادلـة بسـوء التأويـل والإخراج من السياق(١).

أصبحت وظيفة العقل مجرد تبرير للمعطيات السابقة، مجرد تشريع لما هوقائم أوغطاء يتم التستر وراءه للتعبيـر عن المصالح الشخصية وأهواء البشر. وظيفته ليسـت فـى التحليل والنقد والتجاوز بل التبرير والتنظيم لما هوموجـود وتثبيـت الأمـر الواقـع. لـذلك كثـر فقهـاء السـلطان، ومنظروالقرارات السياسية و"ترزية" القوانين ومفكروالنظام. وأصبح الإعلام فى كل نظام خير مدافع عن النظام نفسـه، ولوغير النظام موقفه لتغير الإعلام معه دون مراعاة لحـق مستقل عن إرادات الحكام. العقل تابع للنقل كما هوالحال فى الموروث الثقافى الأشعرى. العقل مجرد أداة للتشريع وليس

---

(١) انظر دراستنا "قراءة النص"، دراسات فلسفية، الأنجلوالمصرية، القـاهرة ١٩٨٧، ص٥٢٣-٥٥٠، وأيضا "من العقيدة إلى الثورة"، جـ١ المقدمات النظرية، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٧، ثامنا- مناهج الأدلة ص٣٨٨-٤١٩.

لوضع الحقائق التى تصنعها الإرادات المستقلة. وظيفة العقل معرفة الحكمة واكتشاف الدلالة والاطمئنان إلى المشروعية، وليس النقد أوالتساؤل أوالشك أوالرفض والاحتجاج، التمـرد أوالغضب، ولا فرق بين أن تكون هذه المعطيات من قواعـد الإيمان أومن قواعد الأيديولوجيا السياسية، فكلاهما معطـى مسبق، الإيمان به أولا ثم عقله ثانيا. فى هذه الحالة كيف يتم الوفاق العربى، وكل نظام له مسـلماته القبليـة ومعطياتـه الإيمانية التى لا نقاش حولهـا؟ وعقـل كـل نظـام يبـرر المسلمات، فترمز البراهين وتكثـر الخطابـة والإنشـائيات والحروب الإعلامية.

وانطبعت مناهج التعليم بطابع الموروث الثقافى الـذى أصبح علاقة الشيخ بالمريد نموذجا له. الشيخ يقرر والتلميـذ يتبع. الشيخ يفكر والتلميذ يشرح. الشيخ يبدع والتلميذ ينقـل. فاحترام العلماء واجب. ومن علمنى حرف صرت له عبـدا. لا يستطيع التلميذ مراجعة الأستاذ أونقده أوالخـروج عليـه، وزادت الأمثال العامية. "أكبر منك بيوم يعرف عنك بسـنة"، ضرورة احترام كبار السن، وسلطة العمـر. عـز الإبـداع والاجتهاد، وغاب التفكير المستقل. وزاد التكرار جيلا وراء

جيل حتى تحول الفكر إلى نماذج منطقية هى التى تفكر كقوالب جاهزة، وأصبح الفكر مجرد قياس على نموذج سابق. وتتضارب مصالح الشيوخ منافسة على العلم أوتقربا للسلطان، أوطلبا للجاه والمال، ويتبع المريدون وراء الأساتذة فينشأ التحزب والصراع، وتضيع المصالح العامة. والاعتراض سنة منذ أن اعترض إبليس سائلا عن سبب السجود لآدم[1]. إن التقليد والتبعية والخطية قد تكون أحد أسباب الخلاف سواء أكان ذلك للموروث القديم أوللوافد الغربى الذى أصبح موروثا جديدا. فى حين أن الإبداع والاستقلال والتجديد قد يكون أقرب إلى تحقيق الوفاق إذا صدقت النوايا، وعظم الخطر على الجميع، حكام ومحكومين.

ونظرا لثقافة الرأى الواحد المسيطر فى الموروث الثقافى، تحول الأمر من المعرفة إلى الوجود، ومن التراث إلى الموضوع، ومن الرائى إلى المرئى، وتصورت الثقافة العالم على نحوهرمى، من أعلى إلى أدنى، وما بينهما

---

(١) يقول إقبال فى جواب شكوى: سألنى الله يوما: هل يعجبك العالم؟ فقلت لا. فقال إذن غيره! فلم يعترض الله على اعتراض الإنسان، بل تحداه بعمل أفضل مما عمل!

درجات، أكثر شرفا أقل نقصا إلى أعلى، وأقل شرفا وأكثر نقصا إلى أسفل. فالعلاقة بين الطرفين علاقة رأسية، بين الأعلى والأدنى، بين الأكثر قيمة والأقل قيمة، وليست علاقة أفقية بين الأمام والخاف، بين الأكثر تقدما والأقل تقدما، بين موقفين متساويين من حيث الشرعية. فى التصور الهرمى للعالم يغيب الوفاق، ويسيطر الرأى الواحد، ويفرض الكبير رأيه على الصغير، ويفرض الأقوى سيطرته على الأضعف. علاقة الأعلى بالأدنى هى علاقة المركز بالأطراف، علاقة الإيجاب والسلبية. هنا يغيب الحوار والتفاهم والرأى والرأى الآخر، لأن الطرفين ليس على المستوى نفسه من الشرعية والقيمة. فالحوار يعنى الاستسلام أوالسيطرة، استسلام الأدنى للأعلى، وسيطرة الأعلى على الأدنى. القطرية أدنى من القومية، والقومية أعلى من القطرية، مع أنها دائرتان متداخلتان مشتركتان فى مركز واحد ويغذى الموروث الثقافى هذه التراتبية والتفاضل فى المستويات، حتى تكونت الضغائن بين الأقطار.

وإذا كانت موانع الوفاق العربى فى غالبيتها تأتى من الموروث الثقافى القديم عبر ألف عام، فإن أحد موانعه تأتى

من الوافد الغربى الحديث منذ مائتى عـام، وهـى الدولـة الوطنية التى تحولت الآن إلى دولة قطرية. إن حب الـوطن من الإيمان. وكتب أبوحيان رسالة فى الجيش إلى الأوطان. وأراد الإسلام أن يجعل نفسه دينا للعرب فى شبه الجزيـرة العربية. ورفع الطهطاوى شعار "فليكن هذا الـوطن مكانـا لسعادتنا أجمعين، نبنيه بالحرية والفكر والمصـنع". وقامـت حركات التحرر الوطنى فى هذا القرن لتحرير الأوطان مـن الاستعمار. ونشأت معظم الأحزاب الوطنية من ثنايا حركات الإصلاح الدينى، خاصة فـى المغـرب العربـى. ووضـع الأفغانى شعار "مصر للمصريين"، وصاغ محمد عبده برنامج الحزب الوطنى فى مصر. وعرف الإسلام الحديث بـدوائر ثلاث: الوطن والعروبة والإسلام.

وفى غمرة الوافد الغربى، والانبهار بالنموذج الغربـى تمت صياغة الدول العربية الحديثة عليـه. فنشـأت الدولـة القطرية التى تستمد مقوماتها من الحدود الجغرافية والمصالح القطرية، والاعتماد على الذات، والانغـلاق علـى الـنفس، العلاقة مع النفس قبل العلاقة مع الآخر، والدولـة القطريـة تسبق الدولة القومية أوالأجمعيـة الاشـتراكية أوالإسـلامية

أوالليبرالية المحتلة فى نهايـة التـاريخ، عصـر انتصـار الرأسمالية، وفى العولمة، اقتصاديات السوق. دافع العـرب عن الأقطار أكثر مما دافعوا عن الأوطان، وتشبثوا بالحدود الجغرافية أكثر مما حرصوا على المصالح المشتركة عبـر الحدود، وهى حدود مصطنعة، من آثار هزيمة تركيـا فـى الحرب العالميـة الأولـى ١٩١٤-١٩١٨ والقضـاء علـى الخلافة فى ١٩٢٣. وصنعها الاستعمار طبقا لسياسية "فـرق تسد"، وتاركا مشاكل حدودية وهمية بين كل قطرين عربيين متجاورين، مصر والسودان، مصر وليبيا، الجزائر والمغرب وموريتانيا، العراق والكويت، الـيمن والسـعودية، عمـان والإمارات، قطر والبحرين، وخلق نفـس المشـاكل العـالم العربى ودول الجوار، سوريا وتركيا، الإمارات وإيران، يعز الوفاق عندما يدافع كل نظام عن قطـره وحـدوده وكأنهـا مراعى قبيلة.

ثالثا: مقومات الوفاق العربى.

لا يعنى وجود موانع للوفاق العربى فـى المـوروث الثقافى غياب مقومات الوفاق. فالموروث الثقافى موروثـان:

الأول أقرب إلى الموانع، والآخر أقرب إلى المقومات، ولكن الموانع أغلب نظرا لاستقرار ثقافة الرأى الواحد والحزب الواحد عبر ألف عام، والمقومات أقل نظرا لتهميش ثقافة الاختلاف والتعددية والرأى والرأى الآخر والحوار وتبادل الرأى والعمل الجماعى المشترك. ونظرا لأن الأنظمة العربية توحدت مع الموروث الثقافى الأول، ولم تتوحد المعارضة السياسية مع الموروث الثقافى الثانى، ضعف الرأى الآخر وحوصرت المعارضة.

لقد قامت الشريعة على حق الاختلاف وشرعيته. ويستند إلى ضرورة العقل والواقع والشرع، فآراء البشر مختلفة، ولا يمكن توحيدها فى رأى واحد وإلا لتكرر الإنسان وأصبح البشر جميعا نسخا واحدة وضاع التنوع الخلاق. التفرد نتيجة طبيعية لحرية الفكر ولاختلاف طرق الاستدلال. هناك اختلاف فى ظواهر الطبيعة، اختلاف الليل والنهار، واختلاف الأسنة والألوان، واختلاف ألوان الشراب والجبال

والثمرات والزرع. فالطبيعة والذهن مـن نظـام واحـد[1]. الاختلاف إذن طبيعى بشرى أقرب إلى التنـوع منـه إلـى الاختلاف طبقا لتغيـر المصـالح وتنـوع الاجتهـادات[2]. الجماعات البشرية مختلفة، والأمم مختلفة الطبائع والأمزجة، ومراحل التاريخ مختلفة. التغير سنة الكون، ومع ذلك هنـاك وحدة الهدف، تحقيق المصالح العامـة، والإثـراء المتبـادل والاجتهادات المتباينة من أجل رقيـة جوانـب الموضـوع المختلفة. فالله متعدد الصفات والأفعال والأسماء ولكنه واحد لا تركيب فيه ولا اختلاف. التحدى إذن هوكيفية الاعتـراف بهذا التنوع البشرى وفى نفس الوقت إثبـات وحـدة النـوع والهدف والمصير. كيف تكون العلاقات بين البشر تنوعا فى وحدة، ووحدة فى تنوع. التنوع دون الوحـدة يـؤدى إلـى الشقاق والتضارب الذى قد يصل إلـى حـد الافتعـال فـى الحروب الأهلية والعدوانية. والتعدد دون وحدة قد يصل إلى حد التشرذم والتجزئة، العراق بين شيعة فى الجنوب، وسـنة

---

(١) ويركز القرآن على هذا المعنى بقوله: ﴿**ولوشاء ربك لجعل الناس أمـة واحدة ولا يزالون مختلفـين، إلا مـن رحـم ربـك ولـذلك خلقهـم**﴾ (١١:١١٨-١١٩).

(٢) وهوالمشار إليه فى حديث "اختلاف الأئمة رحمة بينهم".

فى الوسط، وأكراد فى الشمال، الخليج بين سـنة وشـيعة، سوريا بين عرب دروز وأكراد، الأردن بـين بدووحضـر، مصر بين مسلمين وأقباط، شمال أفريقيا بين عرب وبربـر، السودان بين شماله وجنوبه، شبه الجزيرة العربية بين نجدها وحجازها.

والتعددية أحد مكونات الموروث الثقافى العربى، فقـد تعددت المذاهب الفقهية والطرق الصوفية والفرق الإسـلامية والاتجاهات الفلسفية ومناهج التفسير وطرق كتابـة السـيرة والقـراءات. وتضـمن المـوروث مـدارس البغـداديين والبصريين، أهل الأثر وأصل الـرأى، التفسـير بـالمنقول والتفسير بالمعقول، أهل العراق وأهل الحجاز، طريق الذوق وطريق النظر، التنزيل والتأويل، وقامت منـاهج المسـلمين على القسمة والإحصاء والتصنيف، لمعرفة الجوانب المتعددة للموضوع. وقد سأل الفقهاء قديما: هل الحق واحد متعـدد؟ وكانت الإجابة: الحق النظرى متعدد، والحق العملى واحـد، أى أن الاجتهادات النظرية واختلاف أطر الفهم متعددة، نظرا لتفاوت الناس فى الثقافات ودرجات الفهم ومستويات التعليم. أما مصلحة العامة فواحدة. ولذلك تعددت الشرائع والعقيـدة

واحدة. يمكن تحرير فلسطين باسم الجهـاد والـدفاع عـن الأراضى المقدسة، وتحرير أولى القبلتين وثانى الحرمين كما تريد الحركة الإسلامية. ويمكن ذلك أيضـا باسـم القوميـة العربية، وفلسطين فى قلبها، كما تريد الحركة القومية. ويـتم ذلك باسم الليبرالية تحريرا لشعب فلسطين من قهر الاحتلال، كما يريد الليبراليون. ويتحقق ذلك أيضا باسم الـدفاع عـن عمال فلسطين وفلاحيهم، كما يريد الماركسيون. فلا خـلاف فى العمل إنما التعدد فى النظر. ويمكـن أن تتحقـق حريـة المواطن تحت شعار "لا إله إلا الله" برفض كل صنوف القهر الداخلى والخارجى، وإعلان مساواة البشر أمام مبـدأ واحـد دون خوف أونفاق. ويمكن ذلك أيضا عن طريـق القوميـة وشعارها: حرية، واشتراكية، ووحدة. ويتم ذلك عن طريـق الليبرالية، وقد اشتق اسمها من الحرية، ويتحقق ذلك أيضـا من خلال الماركسية، إذ يتم تحرير الأفراد من خلال تحرير الشعوب، ويمكن تحقيق أمنية الوحدة ضد التشرذم والتجزئة، والقطرية باسم الأمة الإسلامية التى تعكس عقيـدة التوحيـد على مستوى البشر كما يريد الإسلاميون، وباسـم القوميـة العربية كما يريد القوميون كخطوة أولـى نحووحـدة أعـم

وأشمل، وتوحيد العرب خطوة أولى نحوتوحيـد المسـلمين، وباسم الليبرالية فى وحدة العالم الحر واقتصاد السـوق كمـا يريد الليبراليون، وباسم الماركسية، وحـدة عمـال العـالم والطبقات الكادحة كما يريد الماركسيون. وتتحقـق العدالـة الاجتماعية وإعادة توزيع الدخل فى الوطن العربـى باسـم العدالة الاجتماعية فى الإسلام كما يرى الإسلاميون، وكمـا كتب سيد قطب فى مصر ومصطفى السباعى فـى سـوريا، وباسم الاشتراكية العربيـة كمـا يريـد القوميـون وباسـم الاشتراكية الديموقراطية كمـا يريـد الليبراليـون، وباسـم الاشتراكية العلمية كما يريد الماركسـيون. ويمكـن تحقيـق التنمية الاقتصادية والبشرية، تنمية الموارد والقدرات باسـم الإسلام وتسخير كل ما فـى السـماوات والأرض لصـالح الإنسان. وباسم القومية وخططها للتنمية وإصـلاح الأرض والتصنيع، وباسم الليبرالية والاقتصاد الحر، وباسم الماركسية وملكية الدولة لوسائل الإنتاج. ويمكن الدفاع عن الهوية، فتلك قضية الحركة الإسلامية ضد التجميع والتغريـب والانبهـار بالآخر، وباسم القومية دفاعا عن الهوية العربية ضد التبعية، وباسم الليبرالية إذا ما ارتبطت بالحركة الوطنية، مثل ثـورة

١٩١٩، وباسم الماركسية تأكيد الهوية، الطبقات العاملة ضد البرجوازيتين الصغرى والكبـرى، والطبقتـين المتوسـطة والعليا. ويمكن تجنيد الجماهير العربية باسم الأمانـة التـى فرضها الله على السـماوات والأرض والجبـال فـأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان، وباسم القومية العربية وجماهير عبد الناصر، وباسم الليبراليـة وجمـاهير ثـورة ١٩١٩، وباسم الماركسية وباسم هبات الخبز فـى المغـرب والجزائر وتونس ومصر والأردن ولبنان. فالتعددية التقليدية لا تمنع من الوفاق العملى(١).

وقم الموروث الثقافى على الاستشـارة والمشـورة "لا خاب من استشار"، وتحولت إلى مبدأ عام فى الحكم "وأمرهم شورى بينهم"، "وشاورهم فى الأمر". فالإمام ليس ملهما ولا

---

(١) انظر سلسلة حوارتنا القومية فى الدين والثورة فى مصر ص٨ اليسـار الإسلامى والوحدة الوطنية، القاهرة مكتبة مدبولى ١٩٨٩، حوار حـول الوحدة الوطنية ص٧٧-٩٨، ضرورة الحوار ص٩٩-١٢٨، دعوة إلـى الحوار ص١٢٩-١٤٠، وأيضا دعوة إلى الحوار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣= =ص٥-٦١، وأيضا الدين والثقافة والسياسة فى الوطن العربى، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيـع، القـاهرة ١٩٩٨، السلفية والعلمانية (تحليل الشعارات) ص٢٥٥-٢٨٦، السلفية والعلمانيـة (الاختلاف والاتفاق) ص٢٨٧-٣٣٠.

معصوما ولكن بشر يخطئ ويصيب، يتعلم ويستشير. لـذلك يهاجم القرآن التفرد بالرأى والإكراه فى الدين كما ينقد التقليد والمقلدين الذين يجدون آباءهم على أمة وهم علـى آثـارهم مقتدون. التفرد بالرأى والتصلب للموقف يؤدى بالأمة كلهـا إلى التهلكة خاصة فى قضايا الحرب والسلام، وعندما تكون النتيجة حياة الآلاف من البشر بلا هدف واضح وربما لمجرد الدفاع عن كرسى الحكم أمام خطر متوهم قادم. لذلك كـان الإجماع مصدرا من مصادر التشريع، إجماع كـل عصـر، استشارة أهل الاختصاص، تبادل الـرأى والمشـورة. فـلا تجتمع الأمة على ضلالة، ﴿**اسألوا أهل الـذكر إن كنـتم لا تعلمون**﴾. وقد كان لموسى وزيره وأخوه هـارون، وكـان للمسيح حواريوه، ولمحمد صـحابته. ولا يعنـى الإجمـاع سيطرة الأغلبية على الأقلية على مستوى عددى كمى بل أخذ الرأى الآخر فى الحسبان حتى ولوكـان واحـدا وإلا كـان إجماعا ناقصا اعتزازا بالرأى الآخر وحرصا على الإجمـاع كيفا وكما فى آن واحد. وقد كان للخليفة مستشاروه ووزراؤه ونصحاؤه. والدين النصيحة وليس الإجماع معرفيا فقط بـل هوعملى أيضا. ففيه أن الله مع الجماعة وفين أن المـؤمنين

أخوة، والصلح بين الأخوة واجب ولا يجوز لمسلم مخاصمة أخيه فوق ثلاث ليال، وضرورة إلقاء السلام على من نعرف وعلى من لا نعرف. بالتشاور يتم الوفاق وتتحقق المصالحة. وهوقيمة فى الموروث الثقافى القديم.

والنصوص ليست قيدا على الفكر. النص القرآنى فـى نفسه هوإجابة عن سؤال يطرحه الواقع، وكما هومعروف فى "أسباب النزول" ليس النص مجرد حكـم بـل هواسـتجابة لمتطلبات الواقع. الواقع يسأل والوحى يجيب. وكان الـوحى يأتى مصدقا لإحدى إجابات الواقع نفسه ومرجحا إياها علـى غيرها، وهوفى الغالب رأى عمر. فالمكـان عنصـر فـى التشريع، وإذا كانت الأسئلة القديمة عـن الأهلـة والأنفـال والمحيض والخمر، فإن الأسئلة الجديـدة عـن الاسـتعمار والصهيونية والتخلف والتجزئة والتغريب وسلبية الجمـاهير والقهر والفقر والعولمة ونهاية التاريخ وصراع الحضـارات والخصخصة والتبعية والاقتصاد الحر والشركات المتعـددة الجنسيات. والإجابات عنها ليس فى كتب أوفى نصوص بـل اجتهادات فكرية أولا بناء على مصـالح الأمـة وظروفهـا المتغيرة.

وعلى ذلك يمكن أن يتم الوفاق صعودا من الواقع إلى النص، وليس نزولا من النص إلى الواقع[1]. ويتغير الحكم بتغير الواقع، ويتطور التشريع بتغير الزمان كما هومعروف فى "الناسخ والمنسوخ" حتى يتم قد الحكم على القدرة فلا يجوز تكليف ما لا يطاق من أجل صياغة شريعة متطابقة مع الواقع لا أوسع ولا أضيق منه. فالزمان عنصر فى التشريع مثل المكان. ويتم الانتقال من الأخف إلى الأثقل كما هوالحال فى التدرج فى تحريم الخمر، أومن الأثقل إلى الأخف كما هوالحال فى فرض الصلاة والصيام. وهذا مبدأ الوفاق العربى فى معارك العرب الكبرى من أجل تحرير الأرض والوحدة والعدالة والاجتماعية وحرية المواطن وتنمية الموارد والدفاع عن الهوية وحشد الجماهير دون الإضرار بأحد. فالمنفعة عامة والمصلحة للجميع.

ليس النص مصدر قهر أوإجبار. النص نفسه صياغة نظرية لمصلحة عامة. فالمصلحة أساس التشريع كما قال الطوفى فى الأندلس، والقصد منه المحافظة على أكبر قدر

---

(١) انظر دراستنا "الوحى والواقع"، دراسة فى أسباب النزول، هموم الفكر والوطن، جـ ١/١٧-٥٦.

ممكن من العموم فى تحقيق المصلحة بعيدا عـن الأهـواء وجماعات الضغط والمنافع الشخصـية والمؤقتـة، مـا رآه المسلمون حسن فهوعند الله حسن، وهوما سماه الطهطـاوى المنافع العمومية كأساس للعمران ولما كانت مصالح العـرب واحدة والمخاطر عليهم واحدة فإن تحقيق المصـالح العامـة يقتضى عدم الإضرار بالغير، وإنكـار الـذات فـى سـبيل المجموع، فلا ضرر ولا ضرار، ودرء المفاسد مقدم علـى جلب المصالح. يمكن تحقيق الوفاق العربى بناء على تحقيق المصالح العربية ودرء الأخطار عن العرب وهى غاية عملية صرفة، لا شأن لها بالنظم السياسية الحاكمة، ولا بـالخلاف بين الزعماء، فالزعماء زائلون والأوطان باقيـة. لا يكـون الحوار حول شرعية النظم بل حول مصالح الشعوب، فالنظم زائلة والمصالح باقية، ﴿**أما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض**﴾.

والاجتهاد مصدر من مصادر التشريع، أى القدرة على التعامل مع الوقائع الجديدة التى لم ترد فيها الأحكام، صحيح أنه الاجتهاد مع النص ولكن النصوص عزيـزة ومـن ثـم فالاجتهاد بلا حدود. الاجتهـاد ضـد القطعيـة والتعصـب

والتمسك بالرأى والتضحية بالواقع الجديد، الاجتهـاد ضـد الأحكام المسبقة والتحكم بالأهواء، وإبـداع حلـول جديـدة تتجاوز الحلول النمطية القديمة. يمكن للاجتهاد أن يكون أحد المداخل، الوفاق العربى بإبداع صـياغات جديـدة للتعـايش والتجاور وتبادل المصالح دون تدخل فى الأنظمة السياسـية ومحاولة تغييرها بالغزوالخارجى أوبتأييد المعارضة الداخلية أوالخارجية المهاجرة.

والاجتهاد فيما تعم به البلوى، فيما فيه نفع لكل فرد من أفراد الأمة، مثل إشباع الحاجات الأساسية لا خـلاف عليـه مثل الاعتماد على النفس فى توفير الغذاء بتكامـل منـاطق المياه والأرض والأيدى العاملة ورءوس الأمـوال لتحريـر الإرادة العربية من ارتهانها بـالخبز والقمـح والمعونـات الغذائية. ولا خلاف على تحقيق أكبـر قـدر ممكـن مـن الاتصالات السلكية واللاسلكية والطرق والقطارات السـريعة والطائرات لتحقيق أكبر قدر ممكن مـن المنـافع التجاريـة وحركة الأسواق. ولا خلاف فى تبادل الكتـب والصـحف والمجلات وكل شىء مذاع على الهواء فى القنوات الفضائية. فلم تعد هناك إمكانية تحجب الأفكار حتى ولوكانت معارضة

للنظام الثقافية والاجتماعية والسياسية القائمة. ويقوم المثقفـين القوميون بذلك قبل الزعماء. ففى فكر الأمة زعامتها. ومـن تعدد وجهات نظر المثقفين تأتى وحدة المصلحة العامة.

أما الوافد الغربى الحديث فيمكن أن يكون مقوما مـن مقومات الثقافة العربية فى مثل التنـوير، العقـل والحريـة والديموقراطية والمساواة والعدالة الاجتماعية والتقدم والعلم، وهى قيم موروثة أيضا بأسماء أخـرى، مقاصـد الشـريعة الكلية، الضروريات الخمس: العقل والنفس والدين والعرض والمال فى تأويل جديد لها. الحسن والقبح العقليـان وخلـق الأفعال عند المعتزلة. كما أن حقوق الإنسان ليست غريبـة على الموروث الثقافى. فلقد كُرم بنوآدم فى البـر والبحـر. وحمل الإنسان الأمانة بعد أن رفضتها السـماوات والأرض والجبال والإمامة عقد وبيعة واختيار، والإمام نائب عن الأمة وليس عن الله، عقد اجتماعى بين الحاكم والمحكوم وليسـت كهنوتا أوحكما إليها. والشريعة وضعية كما قال الشاطبى فى "الموافقات"، أى تقوم على المصالح العامة. والمجتمع مـدنى يقوم على القضاء المستقل. صحيح أن تطبيق مثل التنوير فى الغرب مزدوج المعايير، داخل الغرب شىء وخارجه شـىء

آخر، ومع ذلك فقد استطاعت الثقافات غير الأوروبيـة فـى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية إكمال مثل التنوير ونقلها مـن حقوق الإنسان إلى حقوق الشعوب. إنما التحـدى هوكيفيـة إيجاد هذه المثل التى تعبر عن حاجـة فعليـة فـى الواقـع الاجتماعى والسياسى من داخل الموروث الثقافى القديم وليس من مصدر خارجى وافد حتى تضيق الهوية بـين السـلفيين والعلمانيين تحقيقا للوفاق داخل كل قطر عربى قبل أن يتحقق بين الأقطار العربية.

إن التحدى الكبير أمام الوفاق العربى هوالتحول مـن ثقافة الخلاف إلى ثقافة الاختلاف، من ثقافة الرأى الواحد إلى ثقافة الآراء المتعددة. ليست السياسة حكما بل ثقافة سياسـية تتحكم فى عقول الناس، حكام ومحكومين. ومن ثـم يكـون السؤال: كيف يتم الانتقال من المعوقـات الثقافيـة للوفـاق العربى إلى المكونات الثقافية للوفاق العربى؟ قد يتطلب هـذا انتقالا من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى، إنهـاء ألف عام من أحادية النظرة وإحياء أربعمائة عام سابقة عليها من التعددية الفكرية والمذهبية والعقائدية والفقهية حتى تنظر الثقافة العربية إلى العالم بعينين متساويتين فى القوة، وتسـير

على قدمين متساويتين فى الطول وتتنفس برئتين متعـادلتين فى الاتساع، طالما أن الموروث الثقافى العربى يرتكن علـى الأحادية أكثر مما يرتكن على التعددية، طالما أنـه احـادى النظرة دون تنوعها سيظل الوفاق العربى صعب المنال. عن تحقيق التعادل والمساواة بين جانبى الموروث الثقافى، السلبى والإيجابى فى الوعى القومى حتى لا يظل السلب هوالطاغى على الإيجاب كما هوالحال الآن. هوالقادر على تحقيق الوفاق العربى على الأمد الطويل، ويصبح الإيجـاب هوالأسـاس. الوعى الثقافى تراكم تاريخى، والوعى السياسى فى الشعوب التراثية وعى ثقافى، ومن ثم كانت إعـادة بنـاء المـوروث الثقافى داخل الوعى التاريخى هى المدخل المستدام للوفـاق العربى.

الفنون البصرية أم السمعية،

أيهما أقرب إلى الذوق العربى؟

١- ليس الفن مجرد ممارسة، تقليدا أو إبداعا بل هـو قائم على تصور للعالم ينبثق بدوره من مخزون ثقافى، تراثى أو معاصر فى شعور الفنان عن وعى أو عن لاوعى. فالفن فى منطلقه فكر، والفكر فى تحققه فن. وقـد نبهـت جميـع الفلسفات الرومانسية على ذلك منذ أفلاطـون حتـى هيجـل وشلنج وعند الصوفية المسلمين خاصة ابن الفـارض وابـن عربى وسعديا وحافظ والفردوسى بل وفى الشـعر الحـديث خاصة عند صلاح عبد الصبور وأمل دنقل. للفـن مكوناتـه الثقافية الموروثة أو الوافدة والتى تؤثر فى وجـدان الفنـان، وبالعودة إلى التراث أو باستلهام الغرب بصرف النظر عـن الجمهور متلقى الفن.

(*) ألقيت شفاهية فى الجمعية المصرية للفنون التشكيلية، وتم نشـرها فـى جريدة الإتحاد، أبوظبى- الإمارات العربية المتحدة، أكتوبر ٢٠٠٢.

الثقافة هى رصيد العمل الفنى، تعبر عنهـا الحقيقـة النظرية أو الذوق الفنى. فالحقيقة لها صورتان: فلسفية وفنية، وعقلية ووجدانية، حاولت الفلسـفات الرومانسـية والشـعر الفلسفى التوحيد بينهما. لذلك قسم القدماء العلوم إلى عقليـة وقلبية، نظرية وذوقية مما سبب نشأة النـزاع بـين الفقهـاء والصوفية، بين المحكم والمتشـابه، والظـاهر و المـؤول، والحقيقة والمجاز، والمبين والمجمل. وقد حاولـت الفلسـفة الشرقية الجمع بينهما بفعل الفيلسوف ووجدان الشاعر.

٢- وكما يتم التمييز فى المذاهب الفلسفية بين عقليـة وحسية، استنباطية واستقرائية، مثاليـة وواقعيـة، تجريديـة وعينية كذلك يتم تصنيف الفنون إلى بصرية وسـمعية. وإذا كانت الفلسفة أساسا منتجا عقليا حتى ولـو اعتمـدت علـى الإدراك الحسى، لأن الحس أولى مراحل العقل فإن الفن منتج حسى يعتمد على الإدراك الحسى. ولما كانت الحواس خمسا فإنه أمكن تصنيف الفنون طبقا للحواس الخمس. فهناك فنون بصرية وهى الفنون التشكيلية، النحت والعمارة والتصـوير والزخرفة والرقص والتمثيل... الخ، وفنـون سـمعية مثـل الموسيقى والشعر وباقى ألوان الطرب، وفنون الشـم مثـل

الروائح العطرية، وفنون التذوق مثل فنون الطهى وفنون اللمس مثل القماش، الحرير أو الصوف. ولما كانت فنون الشم والذوق واللمس أقرب إلى الصناعة، وهو أحد معانى لفظ الفن اليونانى Techné بقى التقابل بين الفنون البصرية والفنون السمعية. وهو تقابل عرض له هيجل فى تصنيفه للفنون فى كتابه "علم الجمال". وانتهى إلى أن الفنون السمعية أقرب إلى القلب والوجدان وأكثر قدرة على التأثير والإيصال من الفنون البصرية، وأن الشعر والموسيقى أكثر تطورا فى مسار الروح فى التاريخ من النحت والعمارة. وقد عاش فى عصر جوته وبيتهوفن. وهى قضية عرض لها القدماء أيضا فى نظرية العلم عند المتكلمين والفلاسفة فى تحليل المعرفة الحسية المباشرة قبل تحليل المعرفة العقلية الحدسية أو الاستنباطية. فالنظر فى المخلوقات للاستدلال من المخلوق على الخالق إدراك بصرى وسماع الوحى إدراك سمعى. ولفظ "آية" يدل على كليهما معا، الظاهرة الطبيعية والصوت. والرسول يتمثل له جبريل فيراه ويسمع منه الوحى. وربما انتهى القدماء إلى مثل ما انتهى إليه المحدثون أن السمع أقرب إلى القلب من البصر.

٣- بل لقد تم تصنيف الوجدان القومى للشعوب على هذا الأساس فهناك وجدان شعبى أو ذوق وطنى أقرب إلى التجريد أو أقرب إلى الحس. يغلب عليه الاعتماد على البصر أو يغلب عليه الاعتماد على السمع. عرف بإبداعه فى الفنون البصرية وآخر عرف بإبداعه فى الفنون السمعية. فالرومان واليونان أقرب إلى الفنون البصرية بما عرف عنهم من نحت وعمارة. وفنون عصر النهضة أقرب إلى البصرية ليونارد ورافائيل بما عرف عنهم من فنون الرسم والتصوير. والفن القوطى أقرب إلى الفنون البصرية بما عرف عنه من بناء القصور والقلاع والكاتدرائيات الضخمة والوجدان الفرنسى أقرب إلى الفنون البصرية بما عرف عنه فى الإبداع فى فن الرسم منذ دلاكروا فى العصر الرومانسى حتى سيزان فى العصر الحديث. فى حين عرف الوجدان الألمانى بالفنون السمعية، الموسيقى والشعر هاندل، هايدن، موزار، بيتهوفن، برامز وفن الأوبرا عند فاجنر الذى يجمع بين الموسيقى والشعر. لم يعرف الوجدان الإنجليزى الموسيقى ولكنه عرف الشعر عند شكسبير وبايرون وشيلى وإليوت. وعرف الوجدان الإيطالى الحديث الموسيقى والشعر وجمعهما فى

الأوبرا وربما جمع بينه وبين النحت والتصوير وباقى الفنون البصرية. وقد تجاوز التصـنيف الشـعوب إلـى المنـاطق الحضارية الشرقية والغربية وربمـا الشـمالية والجنوبيـة، فالشرق فنان والغرب عالم. الحضارات الشرقية فى الصـين واليابان وكوريا والهنـد حضـارات فنيـة فـى حـين أن الحضارات الغربية الحديثة حضـارة علميـة. وحضـارات الشمال تأملية عقلية لغلبة الفكر والعلم وحضارات الجنـوب حسية فنية لغلبة فنون الرقص والموسيقى.

٤- وهنا يبرز سؤال: وماذا عن الحضارات المتوسطة كالحضارة العربية الوسط بين الشرق والغرب فـى منطقـة الشرق الأوسط وبين الشمال والجنوب حول البحر الأبـيض المتوسط؟ وتتعدد الإجابات. فالذوق العربى يجمع بين الشرق الفنان والغرب العالم، بين شعر القدماء وعلم التراث. ويجمع أيضا بين فلسفة الشمال ورقص الجنوب، بين تأمل الفلاسـفة وسماع الصوفية. والحقيقة أن كل حضارة بها هذا الجمـع. ففى الحضارة الفرنسية رسم وموسيقى والغالب عليها الرسم. والحضارة الألمانية فيها تصوير وموسيقى والغالـب عليهـا الموسيقى. والحضارة الإيطالية تجمع بين العلم والفن كما هو

الحال عند ليوناردو وليس فقط عمر الخيام العالم الصوفى. والغالب على الوجدان العربى هو الشعر. فالشعر العربى هو علم العرب وثقافتهم وتاريخهم وفنهم وأمثالهم. وأتى القرآن إبداعا شعريا يؤثر فى الذوق العربى وناقدا الأصنام والمصورات كرد فعل على التجسيم اليهودى والمسيحى، ألواح التوراة، وعبادة العجل، ونزول مائدة من السماء، وطعام المن والسلوى من العراق، والفول والعدس والبصل والقثاء من مصر، والتجسد فى المسيحية، الله الابن، والروح الجسد، ورافضا اللات والعزى وهبل، باستثناء الكعبة والحجر الأسود من ذكريات إبراهيم. وكانت حركة بناء المساجد تحت تأثير الكنائس البيزنطية فى الشرق وبناء القصور والقلاع تحت تأثير الفن الرومانى فى الغرب. ولما انتهت العلوم العقلية والطبيعية فى الدورة الإسلامية فى القرون السبعة الأولى التى أرخ لها ابن خلدون عاد الذوق العربى إلى الشعر والسماع الصوفى حتى زاحمته الفنون التشكيلية الوافدة من الغرب والتى كانت فى البداية تقليدا ثم تحولت إلى إبداع معاصر عند النخبة نظرا لأنه ينتشر فى ثقافة عربية شعرية سمعية غير مواتية. ويظل سلاح التحريم

مشهورا ضد التصوير والنحت ليس فقط بسبب دينى تشريعى بل ربما استدعاء لمعركة الأيقونات القديمة فـى المسـيحية الشرقية فى القرن الخامس الميلادى قبـل ظهـور الإسـلام ومعركة الموحدين والإصلاح البروتسـتانتى فـى بـدايات العصور الحديثة فى الغرب وبعد ظهور الإسلام بما يقـرب من ألف عام.

٥- والسؤال الآن: ما الذى يجعـل الفنـون السـمعية أقرب إلى القلب وأكبر قدرة على التأثير فـى المتلقـى مـن الفنون البصرية؟ ما هى حدود الفن التشكيلى؟ الحقيقة إن الفن التشكيلى عند بعض النقاد وفلاسفة الفن يتسم بتعامـل مـع الخارج وليس من الداخل، مع المكان وليس مـع الزمـان. فالتمثال أو الصورة أو الزخرفة أو البنيان موجود فى العـالم الخارجى، واقع فى المكان وهو كتلة صماء ثابتة لا تتحرك. بالرغم من محاولة بعض الفنون التشكيلية إدخـال عنصـر الحركة مثل مسرح العرائس والإعلانات المتحركة والصور المتحركة فى السينما، هو نموذج للفن الموضوعى الخالى من الذاتية أى المجرد بتعبير هيجل. صحيح أن الفنان التشـكيلى يدافع عن فنه ضد هذا الوصف. ويحـاول إيجـاد عنصـر

الحركة فى الألوان الداكن والفاتح وفى الخطـوط الطويـل والقصير وفى الضوء، النور والظـل، ولكـن تظـل هـذه المحاولة دفاعية بالأساس، تسقط من الفنون السمعية مقولتها على الفن التشكيلى. فاللوحة لا صوت لها. والتمثال لا نغـم فيه إلا عن طريق سماع صوت النفس. فلا إدراك للخارج إلا فى الداخل، ولا تذوق للمكان إلا فى الزمان. كما أن الغالـب على الفن التشكيلى أنه عمل فـردى لا أثـر فيـه لحركـة المجموعات. كما أن المتلقى فى الغالب هو الفرد، هو الناظر للمنظور. يستغرق الرائى أمام اللوحة سـاعات بمفـرده لا يقطع تذوقه أحد. لذلك لزم الهدوء فى المتاحف والقصور.

٦- لذلك تتسم الفنون السمعية، الموسـيقى والشـعر، بإمكانيات أكبر للتعبير والتأثير. فهى على العكس من الفنون التشكيلية، موجودة فى الداخل، فى الإحساس الـداخلى، فـى ذبذبات النفس وإيقاعات الوجدان. وهى موجودة فى الزمان، والزمان نسيج الشعور يجعل الفن السمعى أقرب إلى الوجدان مباشرة دون قراءة أو تحويل أو نقل أو إسقاط. يتحرك النغم علوا وانخفاضا، ويتفاوت اللحن سـرعة وبطئـا. ويسـتثير الشعر عالم الخيال، ويفتح آفاقا جديدة للوعى، ويحول العـالم

إلى صورة فنية يتحد فيها الواقع بالخيال. هو الفن الذاتى، فى مقابل الموضوعى، الفن الحيوى الخلاق إلى يعبر عن الفنان أكثر مما يصف موضوع الفن. يخلق ولا يصنع. وهو عمل جماعى سواء فى العزف أو السماع، فى حركة تبادلية بـين الفنان والجمهور، بين الراقص والموسـيقى والشـاعر مـن ناحية وبين المستمعين والمشاهدين والمتلقـين مـن ناحيـة أخرى. وهو قادر على تحويل الطبيعة إلى صوت، والعـالم إلى نغم، والكون إلى لحن، مثل تغاريد الطيـور، وأمـواج البحر، وخرير الماء، وحفيف الأشجار وأصوات الحيـوان. فإذا ما حاولت الموسيقى الحديثة، مثل الموسيقى الإلكترونية أو حتى الموسيقى التصويرية تحويل الزمـان إلـى مكـان، والسمع إلى بصر فإنها سرعان ما تنتهى كفن وتتحول إلـى صناعة. وإذا ما تحول اللحن إلى إيقاع كما هو الحـال فـى موسيقى الجاز الغربية أو فى الأغانى الشبابية الحديثة فإنـه ينتهى لحساب الرقص. وعندما تتحول الآلات الوترية إلـى إيقاع كما هو الحال فى "تقـديس الربيـع" لسترافنسـكى أو "بوليرو" لرافل فإن ذلك يكون نهاية الداخل لحساب الخارج.

٧- ومع ذلك فإن الفنون السمعية خاصة الشعر أقدر على احتواء الفنون البصرية خاصة الطبيعة، وتحولها من طبيعة صامتة إلى طبيعة حية. لقد استطاع الشعراء المكفوفون مثل هوميروس وبشار وكذلك الأدباء المكفوفون مثل طه حسين تحويل الواقع إلى صورة ذهنية والوصف الملحمى إلى شعر غنائى. فالصورة الفنية تجمع بين الزمان والمكان بين الذاتية والموضوعية، بين الداخل والخارج. هى تحويل المادة إلى ذهن، والإدراك الحسى إلى صورة ذهنية، والانطباع إلى خيال. تستطيع الصورة أن تدرك الغائب عن طريق الخيال كما هو الحال فى "مشاهد القيامة"، وكما حاول سيد قطب فى "التصوير الفنى فى القرآن الكريم". وتستطيع أن تحيل التاريخ إلى قصص، والماضى إلى حاضر كما حاول محمد خلف الله فى "الفن القصصى فى القرآن الكريم"[١]. فالشىء لا هو مادة خارج الذهن كما هو الحال عند الوضعيين ولا هو مجرد انطباع حسى كما هو الحال عند الحسيين، ولا هو فقط تصور ذهنى أو مقولة عقلية كما

---

(١) انظر بحثنا "الأخضر والأصفر فى القرآن الكريم"، هموم الفكر والوطن، جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٨٧، ص٥٧-٦٧.

هو الحال عند العقليين بل هو صورة ذهنية أو خيال شعارى كما هو الحال عند الشعراء[1]. التخيل وظيفة الشعور كما لاحظ عبد القاهر الجرجانى فى "أسرار البلاغة" وكما طبقه فى "دلائل الإعجاز". والرؤية الباطنة، والأحلام، والتنبؤ بالمستقبل أشكالا للصور الذهنية التى يتجلى فيها البصر والسمع فى الخيال. حينئذ لا يعود ثمة فرق بين العلم المثلث الألوان فى الثورة الفرنسية و"المارسيلييز"، بين العلم الأحمر ونشيد الدولية "الانترناسيونال"، بين العلم الأخضر ونشيد "بلادى، بلادى". ومع ذلك يظل السؤال قائما: الفنون البصرية والفنون السمعية، أيهما أبقى فى الذوق العربى؟

(١) انظر بحثنا "الشىء تصور هو أم صورة؟"، المصدر السابق، جـ٢ الفكر العربى المعاصر ، ص٢٠٦-٢١٦.

عالـــم الأشيـــاء

أم عالـــم الصـــور؟

إذا كانت الفلسفة تقوم على البحث عن "بداية جذريـة" كما هو الحال فى الظاهريات فإن الفلاسفة قد وجـدوا هـذه البداية فى النفس، أى فى إثبات الذات. وهو ما سماه ديكارت "الكوجيتو"، "أنا أفكر فأنا إذن موجود"، وما أطلق عليه ابـن سينا "الإنسان الطائر" أى الوعى الخالص حتى قبل أن يتجسد فى بدن، وما حلله كانط باعتباره "العقل الخالص". وتعـددت الأسماء والمسميات واحدة. فالتعرف على النفس أسبق مـن التعرف على الشىء، ومعرفة النفس أسهل من معرفة الآخر. لذلك وضع سقراط شعار "اعرف نفسـك بنفسـك"، وأكـده أوغسطين فى "فى داخلك أيها الإنسان تكمن الحقيقة". وأكمله هوسرل باكتشاف مضمون التفكير بقلب النظرة من الخـارج إلى الداخل، ومن المكان إلى الزمان. فالأنا ليس فقط ذاتا بل

(*) فصول، مجلة النقد الأدبى، العدد ٦٢، ربيع ـ صيف ٢٠٠٣.

موضوعا. الأنا يفكر وهو أيضا موضوع التفكير. فكل شعور هو شعور بشىء.

وليس الفكر هو التأمل والتجريد، فعل العقل المفارق بل هو شعور داخلى، إحساس بالحياة. يشمل الإحساس والإدراك والانفعال. بل ويشمل الباعث والدافع والرغبة والإرادة والفعل. هو عالم الذات أو ما سماه الفلاسفة "الذاتية" أو "المثالية" التى تضع الذات قبل الموضوع، والنفس قبل العالم. وهو ما أثبته أيضا السيد المسيح "ماذا ستكسب لو كسبت العالم وخسرت نفسك؟". الذات لها آفاق، العالم والنفس. ولا يمكن إدراك العالم إلا بعد الوعى بالذات ﴿**وفى الأرض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون**﴾. تعيش الذات وسط عالم من العلامات والدلالات ﴿**سنريهم آياتنا فى الأرض وفى انفسهم**﴾. وتحدد حركتها وأنماط سلوكها بعد إدراك هذه الدلالات والمعانى حتى تعيش فى عالم "معقول".

عالم الأشياء إذن ليس مستقلا بذاته بل هو عالم مُدرَك. وهى مقولة المثاليين الثانية بعد إثبات النفس. وهو بلا ذات مُدركة لا وجود له. فمن الذى يدركه ويتعرف عليه؟ ويستوى فى ذلك الله والعالم "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن

أعرف فخلقت الخلق فبه عرفونى" كما يروى فـى الحـديث القدسى. الله والعالم بلا ذات عارفة يظـلان خـارج دائـرة الشعور فى عالم مصمت لا يتكلم. الوضعية إذن أى إثبـات عالم الأشياء مستقلا عن عالم الشعور وهم وإدعاء. تخـالف الواقع نفسه الذى تدعى الدفاع عنه ضد تبخير المثالية له. هو افتراض دون برهان. وتحويل للشعور ذاته إلى عالم الأشياء، شيئا بشىء وكما ادعى دوركايم "الظواهر الاجتماعية أشياء". الأشياء تـُـفسر، ولكن الدلالات تـُفهم طبقـا لتفرقـة تـونيس Tonnes بـين التفسـير Explaining والفهـم Understanding.

وتبدأ عملية الإدراك من خلال الحواس، وتحويل عالم الأشياء إلى عالم الإحساسات كما هو الحـال فـى المـذهب الحسى. فالأشياء انطباعات حسية Impressions من خلال الحواس الخمس. فتصبح الأشـياء مرئيـة أو مسـموعة أو ملموسة أو مشمومة أو مذوقة. فيستطيع الإنسان السير فـى الطريق، وسماع الكلمات والأنغام بالأذن، والإحساس بالدفء والبرودة باللمس، والروائح بالشم، والأطعمة بالتذوق. فعـالم الأشياء هو عالم الصور الحسية، عالم الظـلال. وهـو أول

درجة من درجات الصورة.

ثـم تتحـول الانطباعـات الحسـية إلـى مـدركات Perçeptions أى تحويل الحس إلى إدراك بعد تدخل الوعى بالمحسوس. الانطباع الحسى بمفرده مادة "خام" لم تتشكل بعد فى دلالات. ويصبح إدراكا حسيا عندما يتحول إلى معـانى أولية بالإدراك الحسى. يوجد الإنسان فى العالم مـن خـلال الجسد والانتشار فيه كما وصف ميرلوبونتى.

ولما كان الوعى بالذات هو أيضا وعى بالحيـاة فـإن الإدراك الحسى ينتقل من مستوى الصـورة الحسـية إلـى الانفعال والمشاعر والوجدان. فتتحول إلى بواعـث ودوافـع شعورية، وحركة فى العالم. فالصورة الحسية ليست معرفية فحسب بل هى عملية أيضا لارتباطها بعالم الإرادة.

فإذا ما تعامل العقل مع الأشياء مباشرة دون المـرور بالانطباع والإدراك والانفعال فإنه يحولها إلى أعداد مجـردة ومعادلات رياضية وحسابات معقدة لاكتشـاف نظـام كلـى للأشياء أو قوانين لها يتحكم فيها من أجل السـيطرة علـى العالم. لذلك أمحى الفرق بين الأشياء والأعداد، بين الفيزيقـا والرياضيات. وكلما تطورت العلوم الطبيعية تحولـت إلـى

رياضيات بحتة كما هو الحال فى النظرية النسبية. ويفقد العالم صلته بالأشياء وبالتجريب بل وإدراك العالم بالحواس لصالح الأنساق الرياضية. وتتعدد الأنساق طبقا لمستويات التجريد من الأقل عمومية إلى الأكثر عمومية فى دوائر متداخلة مركزها عالم الأشياء ثم عالم الأعداد والرموز. وتصبح الثورات العلمية مشروطة بتوسيع الدوائر من الأضيق إلى الأوسع إلى الأكثر اتساعا. وهو ما حدث من تطور فى الفيزيقا الآلية عند نيوتن إلى الفيزيقا الحركية فى نظرية "الكوانتوم" إلى النسبية.

لا يتحول عالم الأشياء فقط إلى عالم الرموز بل إن عالم الرموز يصبح عالما بديلا يتحكم عن بعد فى عالم الأشياء. لذلك، حاولت المدرسة النفسية فى الرياضيات تأصيلها فى الشعور. فهى أيضا مواقف نفسية من العالم. وهى المدرسة التى انتسب إليها هوسرل فى "فلسفة الحساب" وفى "مفهوم العدد". وهو أيضا ما نادى به إخوان الصفا فى رسائلهم الرياضية. فكل شىء يتكشف فى النفس سواء العالم الطبيعى أو العالم الرياضى. الطبيعة المادية سقوط لها خارج النفس والطبيعة الرياضية دفع لها خارج النفس. فى سقراط

أى فى النفس يتوحد أفلاطون الذى يمثل عالم المثل المجـرد وأرسطو الذى يمثل عالم الوقائع المادية. ففى كل حضـارة بؤرة للنفس، سقراط عند اليونان، وكونفوشيوس فى الصين، وبوذا فى الهند، والموعظة علـى الجبـل فـى المسـيحية، والتصوف فى الإسلام، وديكارت وهوسرل وبرجسون فـى الفلسفة الغربية الحديثة.

عالم الأشياء إذن ليس هو العالم المـادى ولا العـالم الصورى بل هو عالم الحياة التـى تتجلـى فيهـا الأشـياء باعتبارها معانى ودلالات. تتحول بعدها إلى صـور بفعـل الخيال. فالعالم هو عـالم الصـورة المتوسـطة L'image médiatrice كما يقول برجسون. لا يعيش الإنسان وسـط الأشياء ولا بين الأعداد. فكلاهما وهم. الشىء صورة حسية، والعدد صورة مجردة.

وعالم الصور عالم إبداعى. لا يكتفـى فيـه الـوعى بإدراك العالم بل يعيد إنتاجه وخلقـه. ويحولـه مـن عـالم مصمت إلى عالم حى، من صورة مطابقة إلى صورة خلاقة. ويتحول العالم التجريبى الذى مازال يتعامل مع الأشـياء أو الرياضى الذى يتعامل مع الأعداد أو الفيلسوف الذى يتعامل

مع المقولات والتصورات أو المنطقى الذى يتعامل مع أشكال القضايا وأنواع البراهين إلى الشاعر. فالعلاقة بين الإنسـان والعالم ليست فقط علاقة معرفية بل علاقة شعرية. لا يدرك الإنسان العالم بل يصوره. البعد الجمالى مكون للبعد المعرفى كما لاحظ ماركوز فى "البعد الجمالى".

العالم المدرك فى حاجة إلـى تأويـل، وإدراك ثـان للمعانى، إدراك الإدراك. والتأويل تجـاوز للتطـابق بـين التعريف والمعرف، وبلغة المناطقة بين المفهوم والماصدق. يعبر التأويل عن حرية الإبداع فى الفهم والإدراك والتحـرر من صيغ النص إلى تعينات الواقع، ومن الفهم القسرى للأوامر والنواهى إلى اعتبار الواقع والسياق.

وتتراوح مستويات الصورة بين التصوير الفوتوغرافى والرسم والصورة المتحركة والصورة الشعرية.

فالتصوير الفوتوغرافى فى الأصل يقوم على المطابقة وإعادة إنتاج العالم الطبيعى وهو التصوير المدرسى الساذج. أما فن التصوير فإنه يحول العالم الطبيعى إلى عالم إبـداعى عن طريق زوايا التصوير وكمية الضوء من أجل إبراز البعد الجمالى للشىء حتى يتم إدراكه إدراكا فعليا والانفعال بـه،

والتحول من الإدراك إلى الفعل. ومن الرؤية إلى الحركة.

بل إن الإدراك الحسى نفسه يتضمن نوعا من الإبـداع عن طريق قلب الصورة فى العين الطبيعية وفى عدسة آلـة التصوير بين اليمين واليسار، والأعلى والأدنـى. التصـوير يتجاوز المطابقة إلى البعد الجمالى بين المرئى والرائى، بين الموضوع والذات.

ومع ذلك، الصورة ثابتة والعالم متحـرك. الصـورة لقطة واحدة لتيار جارف متعدد اللقطات. هى لحظة واحـدة فى زمن سيال حاول الروائيـون وصـفه فـى أدب "تيـار الشعور" مثل "فى البحث عن الزمن الضائع" لبروست. لذلك كسب محامى بريجيت باردو القضية عندما نشـرت إحـدى المجلات صورتها عارية على غلافها دون إذنهـا وكتبـت تحت الصورة اسمها. وقام الدفاع على الخلط بـين اللحظـة والديمومة، لحظة لقطة الصورة وحيـاة بريجيـت بـاردو المستمرة، وأن رد الكل إلى الجزء، وتقليص الزمان المستمر إلى إحدى لحظاته الثابتة إهانة للشخص وتشيئ له.

ومثال ذلك أيضا صورة المرآة، الصـورة المنعكسـة على سطح زجاجى أو معدنى أملـس وتقـوم أيضـا علـى

المطابقة. ومع ذلك يعاد إنتاج الموضوع على نحو إبـداعى طبقا لزوايا المرآة ونوعهـا، محدبـة أو مقعـرة. فتصـغر الصورة أو تكبر لتتجاوز الشىء المنعكس. كما أن انعكـاس أشعة الشمس لا تولد عنها صورة بل أشعة أقوى أكثر حرارة ودفئا لدرجة الاحتراق بها. فالصورة انفعال وفعل، اسـتقبال وإرسال تتجاوز المطابقة النظرية إلى الأثر العملى.

لذلك تأتى الصورة المتحركة كى تتطابق مـع عـالم الأشياء المتحركة. ويضاف الصوت إلى الصورة حتى يعظم التطابق ويعيش المتفرج مع الأحداث وفى وسطها، لا فـرق بين عالم الأشياء وعالم الصور فى التلفزيون والسينما، على الشاشة الصغيرة والشاشة الكبيرة. بـل تطـورت الصـورة المرئية الثنائية الأبعاد، الطـول والعـرض إلـى الصـورة المجسمة الثلاثية الأبعاد، الطول والعرض والعمق. وتحـول الصوت أيضا من تسجيل على الشريط إلـى صـوت عـال ومكبرات إضافية لتضع المتفرج وسط الأحـداث الكبـرى، الزلازل والبراكين والمعارك الحربية.

وتتجاوز الصورة المتحركة التطـابق بـين الصـورة والشىء بقدرات الإخراج وزوايا التصوير والتركيـز علـى

العلاقات والأثر على نفس المشاهد، بالإضافة إلى القـدرات التعبيرية للممثلين ووضع أطر التصوير وفن الإضاءة. فهى عمل إبداعى يتجاوز المطابقة والواقعية الساذجة فـى تقليـد الحركات والأصوات.

ومع ذلك، الصورة المتحركة خيال وظل، وهم حركة عن طريق تداعى الصور بسرعة فتلحق الصورة التالية بعد الصورة الماضية فتنشأ الحركة. وقد اشتق لفظ Cinema من الاسم اليونانى κιvη الذى يعنى الحركة. فالصورة المرئيـة خداع حواس. يتحول فيها الثابت إلى متحرك اعتمادا علـى التكوين العضوى للعين.

ثم يأتى الرسم ليتجاوز التصوير الآلى بآلات التصوير إلى الرسم بالقلم والفرشاة، ويعيد إنتاج الأشياء والأشـخاص فى لوحات زيتية بالألوان. ويكون الرسام مبدعا بقـدر مـا يتجاوز التقليد الذى من أجله جعل أفلاطون الفـن تجـاوزا لتقليد الأشياء إلى التعبير عن المثل ثم محاولة أرسطو للعودة إلى الفن الطبيعى عن طريق "المحاكاة".

يتجاوز الرسم التصوير عن طريق الانفعال بالشـىء وليس تقليده ثم التعبير عنه لإدراك حقيقة الشىء والتعبير عن

جوهره. الرسم تعبير أى إعادة إنتاج الشىء ونقله من المستوى الطبيعى إلى المستوى الشعورى، ومن الشىء فى ذاته أى الموضوع إلى الشىء المدرَك كما يحياه الرسام أى الذات.

ويتجلى الإبداع فى التحول من رسم الأشياء إلى رسم الشخصيات والتركيز على السمات المميزة للشخص وقسمات الوجه، مثل خصلة شعر نابليون، وأيدى جوكوندا، ورقبة نفرتيتى، وتطلع أفلاطون إلى السماء وأرسطو إلى الأرض فى "مدرسة أثينا" لرفائيل، واللمس بالأيدى بين الرجل والمرأة فى سقف مصلى الفاتيكان لليوناردو دافنشى.

ويتجلى إبداع الصور فى رسم الكاريكاتير. فالصورة الساخرة تغنى عن المقال والكتاب. بل ولا تحتاج إلى لفظ أو عبارة أو شرح. وتنتشر المجلات الساخرة الناقدة حتى فى أكثر النظم السياسية تسلطا. وتكفى قسمة للوجه حتى تعبر الصورة عن مضمونها مثل أنف ديجول. بل وتظهر رسوما كاريكارتية لصور نمطية خالدة مثل "المصرى أفندى"، "السبع أفندى"، "رفيعة هانم"، "حنظلة"، "قاسم السماوى"... الخ.

وتتعدد المدارس الفنية فى الرسم من الانطباعية،

مجرد التعبير عن العالم المدرك إلى الواقعية المباشرة التـى تقوم على المطابقة، إلى الواقعية بلا ضفاف لتجاوز الواقعية المباشرة إلى الواقعية بلا حدود من خلال الذاتية إلى التكعيبية أى إدخال البعد الثالث فى المكان لتجسـيم الصـورة إلـى السيريالية، تحويل عالم الأشياء إلى عالم تجريـدى رمـزى طبقا لمستويات الصورة بين الصورة الحسـية الانطباعيـة والصورة التجريدية الرمزية.

ثم يأتى الشعر ليحول عالم الأشـياء وعـالم الصـور الثابتة والمتحركة إلى عالم الصورة الفنية من صنع الخيـال. فالصورة ليست صورة مرئية على أى مستوى كانت بل هى صورة ذهنية فى عالم إنسانى للانفعـال والتـأثير، للتعبيـر والإيصال. والشاعر هو القادر على ذلـك. ويبقـى الشـعر وتفنى الأطلال. تبقى الصورة الشعرية فى عالم خالد مستقل بعد أن انقضت الأشياء التى عاش الشاعر بينها والأشخاص الذين دخل الشاعر معهم فى علاقات المحبة أو العداوة.

ميزة الصورة الشعرية أنها من إبداع الذات، من نفس عالم الشاعر ومن صنعه. ترتكز على البعد الجمـالى فـى علاقة الإنسان بالعالم، وتضـيف إلـى الانطبـاع الحسـى

والإدراك العقلى الإحساس الإنسانى عالما جديدا يجمع بينها كلها، وهو عالم الصورة. تحول الصورة الشعرية الإنسان فى العالم إلى العالم فى الإنسان، وتجعل الأشياء والأشخاص فى الزمان حوامل لمعانى ودلالات أبدية. فقد أصبحت "روميو وجولييت" نموذجا أبديا من خلال الصورة الشعرية لكل حب وتضحية بالنفس بصرف النظر عن فيرونا والقرن الخامس عشر. كما تحول "عطيل" إلى صورة للغيرة العمياء فى كل عصر بصرف النظر عن بلاد المغرب وعصره.

وتمتاز الصورة الشعرية على الصورة الروائية بالموسيقى، موسيقى الشعر. فتجمع بين الصوت والصورة. لذلك جعل هيجل الأوبرا أرقى الفنون بعد الموسيقى والشعر. وفاجنر هو الذى يجمع بين بيتهوفن وجوته. الصورة الشعرية تجمع بين الإدراك الحسى والرؤية العقلية والبعد الجمالى. تعتمد على الاشتباه فى اللغة ومبادئها وكافة أنواع البيان والبديع من مجاز وتشبيه واستعارة أو كناية للإيحاء بالمعانى، والإقناع بالصور، والحث على الفعل. وتستطيع الصيغ الإنشائية مثل الرجاء والاستفهام والتمنى والتعجب التأثير فى النفس أكثر من الصيغ الخبرية. لذلك اختار الأدب

الأولى، والعلم الثانية.

وأخيرا يأتى الخيال ليحول الفعل إلى شعر، والعالم إلى دراما، والواقع إلى بطولة، والتاريخ إلى ملحمة. والإنسـان الأول أدرك بخياله قبل أن يدرك بحسه أو بعقلـه. الإنسـان يعيش فى هذا العالم شاعرا قبل أن يعيش فيلسوفا، وفنانا قبل أن يصبح مفكرا. عبر الإنسان الأول عن نفسه وصراعه مع الحيوانات ومظاهر الطبيعة بالرسم والصـراخ، بالصـورة والصوت. فالشعر هو التعبير الطبيعى الأول باعتباره أحـد صور الفن قبل الدين والعلم.

والخيال له آفاقه. الخيال الدينى فى تصور أمور المعاد وما يحدث للإنسان بعد الموت، عذاب القبر ونعيمه، حسـاب الملكين، الجنة والنار. فما يغيب فى الشاهد يصوره الإنسـان فى الغائب. فالصورة وجود بديل، ومستقبل غير مرئى. بـل إن وظيفة الدين هو كشف أفق لعالم آخر بالخيال غير هـذا العالم الحسى المعقول حتى يقع التوازن فى الشعور بين الدنيا والآخرة، بين الحياة والموت، بين الزمـان والخلـود، بـين المرئى واللامرئى، بين الشاهد والغائب، بين الواقع والتمنى.

فإذا ما حل العلم محل الدين تحول الخيال الدينى إلـى

خيال علمى، مركبات الفضاء والسـباحة بـين الكواكـب، والإنسان "السوبر مان" الذى لا يقهر والـذى يمتلـك كـل التقنيات والإليكترونيات التى يسيطر بها على العالم، ويقهـر خصومه، وينتصر بها على أعدائه. وقد يسبق الشعر الخيال العلمى فى تصور الشعراء الهبوط على القمـر كمـا فعـل أدموند روستان فى "سيرانو دى برجراك" وتم تصوير نهاية العالم أيضا فى الخيال العلمى لا فرق بينـه وبـين الخيـال الدينى بعد إلقاء القنابل الذرية وتدميره بأسلحة الدمار الشامل.

وهناك الخيال الاجتماعى الـذى يصـور اليوتوبيـا، ويتخيل المدينة الفاضلة، تعويضا عن مآسى العصر وأحزان المجتمع. ودون الخيال الاجتماعى وتصور مجتمع بـديل لا تندلع ثورة ولا يحدث تغير اجتماعى. فالخيـال الاجتمـاعى عند رايت ميلز هو الدافع على تغيير الوضع القائم إلى ما هو أفضل. هو الذى يدفع إلى المفارقة والتمايز بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون.

وهناك الخيال السياسى للقادة والزعماء فى توحيد الأمم مثل بسمارك فى ألمانيا، ومازينى وغاريبالدى فى إيطاليـا، ولنكولن فى الولايات المتحدة، ومحمد على وعبد الناصر فى

مصر والوطن العربى، وماو تسى تونج فى المسيرة الطويلة لتوحيد الشعب تحت راية الاشـتراكية، وسـيمون بوليفـار وجيفارا لتحرير أمريكا اللاتينية، ومحمود الغزنوى لتوحيـد الهند. وإذا كانت هناك حدود فى الجغرافيا فلا توجد حـدود للخيال السياسى. لذلك ارتبط الخيال بالحلم، وتحويل الرغبات والميول إلى صور فى اللاوعى تظهر فى النوم مرئية كعالم بديل متحقق.

وهناك الخيال الحربى للقادة العسكريين، نابليون عابرا جبال الألب، وهانيبال عابرا جبال إيطاليـا للوصـول إلـى روما، وجنكيز خان وتيمورلنك فى اجتياح آسـيا الوسـطى حتى الرافدين، وأثر المياه فى الطين فى عبور القناة وشـق الساتر الترابى فى حـرب أكتـوبر ١٩٧٣. يبـدع الخيـال العسكرى صورا للمعركة قبل أن تتحقق وكما هو الحال عند لاعب الشطرنج.

الصورة إذن موضوع مشترك بين علم النفس المعرفى والفلسفة والمنطق وعلم اجتماع المعرفة وأنثروبولوجيا الثقافة والنقد الأدبى وعديد من العلوم الإنسانية والاجتماعية. هـى العالم المتوسط بين الواقع والفكـر، بـين الحـس والعقـل.

فالإنسان لا يعيش وسط عالم من الأشياء أو الأعداد بل وسط عالم من الصور، تحدد رؤيتـه للعـالم وطبيعـة علاقاتـه الاجتماعية. وإن الحوار الذى يتم بين طرفين إنما يـتم بـين صورة كل طرف فى ذهن الآخر. والحروب الأهلية داخـل الأوطان والصراعات الكبرى بين الدول إنما هى صـراعات بين صور متعارضة يصنعها الإعـلام والتعلـيم والثقافـة. الصورة ليست موضوعا للتحليل لمعرفة مكوناتها وبنيتها كما هو الحال فى النقد الأدبى بل هى اكتشاف للعالم الوسيط بين المعرفة والسلوك. لذلك كثرت الدراسات الأدبية والاجتماعية عن "صورة الآخر" فى الأعمال الأدبية وفى وسائل الإعلام. وتحتاج الصور النمطية التى تتكلس عبر التاريخ فى اللاوعى الثقافى إلى جهد طويل وشاق من أجل تعديلها وتغييرها مـن أجل تغيير الصور الذهنية المتبادلة بين الشعوب.

لا يعيش الإنسان إذن فى عالم الأشياء بل فـى عـالم الصور دون أن يتحول إلى دون كيخوت. فالصـورة عنـده أوهام من صنعه فى حين أن الصور حقائق تجمع بين الذات والموضوع، بين الرائى والمرئى. فلا تضحى بالرائى فـى سبيل المرئى كما تفعل الوضعية، ولا بالمرئى فـى سـبيل

الرائى، كما تفعل المثالية. الصورة تجمع ولا تفرق، تضـم ولا تشعب، تربط ولا تفك حتى يستطيع الإنسان أن يعيش فى عالم واحد قادر على التعامل معه بدل أن يعيش فى عالمين.

العقائد الدينية

فى الأمثال العامية

ليست العقائد فقط هى علم العقائد المطمورة فى بطون الكتب وأمهات المصادر بل هى العقائد التى عايشها الناس فى حياتهم اليومية وعبر تاريخهم الطويل منذ أكثر من ألف عام عندما استقرت وتم اختيار أحد أنساقها وهى الأشعرية كعقيدة رسمية للأمة وتكفير الفرق المخالفة كما فعل الغزالى فى القرن الخامس الهجرى بإضافة جزء أخير فى "الاقتصاد فى الاعتقاد فيما يجب تكفيره من الفرق" بناء على حديث الفرقة الناجية الذى يشكك فى صحته ابن حزم. كانت التعددية الفكرية والمذهبية قد بلغت أوجه فى القرن الرابع، عصر المتنبى والبيرونى وأبى حيان التوحيدى. ورأى الغزالى ان هذه التعددية قد أدت الى النسبية وتكافئ الأدلة والحيرة والتردد والشك والصليبيون على الأبواب. رأى أن "لا صوت يعلو فوق صوت المعركة" وأن الرأى الواحد،

(*) مشروع بحث "التراث والثقافة الشعبية والتطور الاجتماعى"، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة ٢٠٠٢.

والمذهب الواحد، والعقيدة الواحدة، والدولة القوية الواحـدة، دولة نظام الملك، خير وسيلة لحماية الإسـلام. فشـرع لـه أيديولوجية السلطة فى "الاقتصاد فى الاعتقاد"، إذ لا فرق بين صفات الله وصفات السلطان، وأعطى النـاس أيديولوجيـة الطاعة فى "إحياء علوم الدين"، و"إلجام العـوام عـن علـم الكلام" وضن بالتصوف على غير أهله، وكفر الفلاسفة فـى "التهافت"، وفضح الباطنية فى "الفضـائح"، وشـرع لأخـذ السلطة بالشوكة وليس بالبيعة. فالأشعرية هى الفرقة الحقـة فى العقيدة، والشافعية المذهب الحق فى الفقه.

واستمر الأمر على هذا النحو حتى قبيـل الحركـات الإصلاحية منذ القرن الماضى التى حاولت الخـروج مـن الأحادية المذهبية. وظل الأفغانى سلفياً، ومحمد عبده أشعرياً فى التوحيد معتزلياً فى العدل. ثم عاد رشيد رضا سلفياً مـن جديد. وتحول سيد قطب من الانفتاح على الاشتراكيين قبـل الثورة المصرية إلى الانغلاق على الذات بعد التعـذيب فـى السجون. وانقسمت الحركة فى الهند بعد محمد إقبـال إلـى فريقين، سلفيين وعلمانيين، إسلاميين وغـربيين، محـافظين وتقدميين. وتحول أنصار علال الفارسى فى المغـرب إلـى

سلفيين وتقدميين، وأنصار مالك بن نبى فى الجزائـر إلـى محافظين. وانقلبت المهدية فى السودان من النضـال ضـد الخارج إلى معاداة الداخل. وتحول باقى الحركات الإصلاحية فى اليمن والشام من حركات وطنية ضد الاستعمار والقهـر إلى حركات سلفية ضد الحركات الوطنية فى الداخل بعـد أن بعدت المسافة بين السلفيين والعلمانيين.

وكانت محاولات الإصلاح نخبوية تحاول تغيير طرق التدريس ومناهجه فى معاهد العلم وفى حلقات الدرس بالرغم من أنها كانت منبع الحركات الوطنية الاستقلالية. وقد يكون أحد أسباب التفريط فى هذا الاستقلال أنها لـم تتوجـه إلـى الثقافات الشعبية تحاول أن تعيد بناءها بعد أن رسخت العقائد الدينية الأشعرية فيها وتحولت إلى أمثال عامية يستشهد بهـا الناس فى حياتهم اليومية كلما عرضت لهم الأزمات، وألمت بهم الكوارث. حتى لقد أصبح المثل العامى مصـدر سـلطة تماماً مثل الآية والحديث. لـذلك يمكـن اسـتئناف حركـة الإصلاح مرة أخرى لإقالتها من عثرتها. ليس فقط فى علـم العقائد كما ترسخ فى كتب العقائد المتأخرة بعد توقف العلـم منذ القرن السابع الهجرى حتى حركة الإصلاح فى القـرن

الماضى ولكن أيضاً ابتداء من الأمثال العامية التى ترسـخت فيها العقائد وأصبحت جزءاً من الثقافـات الشـعبية تحـدد تصورات الناس للعالم وتحدد معاييرهم فى السلوك.

وكما توجد عقائد الفرقة الناجية "أهل السنة والحـديث" فى مقابل العقائد الهالكة، فرق الشيعة والخوارج والمعتزلـة، عقائد السلطة وعقائد المعارضة، عقائـد المركـز وعقائـد الأطراف، كذلك توجد فى الأمثال العامية أمثال المركز التى تمثل العقائد الأشعرية وأمثال الأطراف التى تعبر عن فـرق المعارضة. وهو ما يفسر التناقض أحياناً فى الأمثـال بـين الجبر وخلق الأفعال، بين الإيمان والعمل، بين طاعة الإمـام والخروج عليه كما هو الحال فى التعاقد بين عقائد الفرق.

وكما عبرت عقائد الفرق عن التيارات السياسية فـى عصرها، فعقائد الفرق إن هى إلا تشريع للمواقف السياسـية لمختلف القوى المتصارعة على السـلطة، كـذلك عبـرت الأمثال العامية عن مختلف المواقف الشعبية طبقاً لمختلـف الطبقات الاجتماعية أو المواقـف السياسـية بـين القبـول والرفض، الاستسلام والاعتراض، الرضـوخ أو المقاومـة. ولكنها فى معظمها سلبية الطابع مما يفسـر الأثـر السـلبى

للعقائد الكلامية الموروثة سواء فى بطـون الكتـب أو كمـا تحولت فى الأمثال العامية.

وبالرغم من أن العقائد الدينية للفرق الكلامية معروفة المصدر من أصحاب المقالات ويمكن ردها إليها فى القرون الأولى خاصة فى عصر الفتنة الأولـى ومعرفـة التطـور والتغير فى القرون التالية، عصر التعقيل والتنظير ودخـول الثقافات الموروثة وفى عصر الاكتمال والتوقف بالرغم مـن التفاف الفلسفة وعلوم الحكمة عليها بعد القرن الخامس بعـد تكفير الغزالى للفلاسـفة إلا أن الأمثـال العاميـة مجهولـة المصدر والتطور والاكتمال مثل باقى الأدب الشعبى بالرغم من وجود اجتهادات عدة فى ذلك. إذ اقتصر جهد البـاحثين فيه على التجميع والرصد والتحليل دون عناية كبيرة بالنشأة التاريخية. وقد غاب معظم الباحثين دراسة المـذاهب الفنيـة على الدراسة التاريخية كما هو الحال فى "ألف ليلـة وليلـة" وباقى السير الشعبية مثل الهلالية.

واتباعاً للنسق الأشعرى للعقائد تنقسم العقائد إلى بابين كبيرين الإلهيات والنبوات أو العقليـات والسـمعيات. الأول يضم أوصاف الذات وصفاتها والكسب والعقل والنقـل فـى

نظرية الذات والصفات والأفعال، والثـانى يضـم النبـوة، والمعاد، والإيمان والعمل، والإمامة. وقبل النسـق مقـدمتان الأولى عن نظرية العلم إجابة على سؤال كيف أعلم؟ والثانية عن نظرية الوجود إجابة على سؤال ماذا أعلم؟ ثـم خاتمـة بداية من الغزالى "فيما يجب تكفيره من الفرق"[1].

ولا تغطى الأمثال العامية كل هذه الموضوعات. فإذن كان مجموعة الأمثال العامية حول العقائد حوالى مائة مثـل يغلب موضوع الجبر والاختيار علـى ثلثهـا تقريبـاً (٣٧) وموضوع الإيمان والعمل على ربعها (٢٧) ثـم موضـوع النبوة على الربع الثانى (٢٢) ثم يأتى موضوع المعاد (٤) ثم الإمامة (٢) ثم الصفات (١) وما يجب تكفيره من الفرق (١) والمقدمة الأولى عن نظرية العلم (٢) ولا شئ عن الذات أو عن المقدمة الثانية عن نظرية الوجود لأنهمـا موضـوعان نظريان، والأمثال العامية تتعلق بالحياة الدنيوية خاصة الجبر والاختيار أو الإيمان والعمل أو الحيـاة الأخرويـة، النبـوة والمعاد[2]. لذلك يمكن تصنيف الأمثال العاميـة فـى نسـق

---

(١) وهو النسق الذى اتبعناه فى كتابنا "من العقيدة إلى الثورة"، مدبولى القاهرة ١٩٨٨.

(٢) اعتمدنا على كتاب أحمد تيمور باشا: الأمثال العامية. الطبعة الثانية، دار الكتاب العربـى القاهرة ١٩٥٦.

العقائد الأشعرى ليس فقط طبقاً للألفاظ بل أيضاً للموضوعات. فقد يكون اللفظ فى الذات والصفات مثل الرب، الله، ولكن المعنى فى الجبر والاختبار أى فى الأفعال.

ويمكن فهم الأمثال العامية بإرجاعها إلى التجربة المعاشة المشتركة باعتبارنا مصريين واستشهادنا بها فى حياتنا اليومية، دون أخذ موقف منها بالرفض أو القبول وممارسة أساليب الجدل الكلامى القديم. يكفى الوصف لمعرفة ترسب العقائد الأشعرية فى الوجدان الشعبى الذى أعاد إنتاجها عبر التاريخ فى الأمثال العامية. وليست مسؤولية أحد بل هو واقع فى التاريخ الاجتماعى والثقافى للأمة. وقد تكرر فى أكثر من بلد عربى وإسلامى. الأمثال العامية المصرية مجرد نموذج لما يمكن أن يتم على مستوى كل قطر عربى أو إسلامى. تعطى هذه الدراسة مجرد نموذج للمصلح الدينى الاجتماعى الذى يود إعادة بناء الثقافة الشعبية بحيث تكون حاملاً للإصلاح الدينى حتى تنجح محاولة ابن رشد هذه المرة فى "الكشف عن مناهج الأدلة" التى اقتصرت قديماً على علم الكلام الأشعرى فى أمهات الكتب والمصادر الأشعرية العالمة.

ففى نظرية العلم، المقدمة الأولى إجابة على سـؤال: كيف أعلم؟ لا يوجد إلا مثلان. "زى طور الله فى برسـيمه" ينقد الجهل ويشبه الجاهل بالثور الذى لا يعمل إلا فى أكـل البرسيم، فهو لا يعمل عقله ولا ستدل. والعقل أساس النقـل، والبرهان طريق الشرع. والثانى "ما يعرفش طظ من رحمـة الله" إشارة إلى نفس الجاهل الذى لا يعلم شيئاً حتى رحمة الله كنقطة إحالة بديهية يحكم بها على الأشـياء. وهـى عقيـدة أشعرية، تغليب الرحمة على العدل.

كما تقل الأمثال العامية فى موضوع الذات والصـفات لأنه موضوع نظرى لا تقوى عليه الأمثال العامية ولا يرتبط مباشرة بمصالح الناس وحياتهم اليومية. ولا يوجد إلا مثـل واحد فى صفة الكلام بعد أن يتحقق فى القرآن مثل سـورة عبس "إحنا بنقرأ فى سورة عبس" للذى يقرأ القرآن أو يستمع إليه ولا يفهم أو الذى لا يفهم بإطلاق بالرغم من تكرار القول حتى ولو كان سورة عبس. ليس المقصود هنا القـرآن فـى ذاته بل الفهم الإنسانى الضرورى والذكاء الطبيعى فى الحياة اليومية.

وبالرغم من أن العقل والنقل موضـوع تـال لخلـق

الأفعال إلا أنه لا يوجد فيه إلا مثل واحد "ربنا عرفناه بالعقل". وهو مثل اعتزالى يجعل العقل طريقاً إلى معرفة الله. وهو أيضاً مثل أشعرى. فالعقل النظرى قادر على الوصول إلى إثبات وجود الله. وهو ما يمكن للمصلح إبرازه دفاعاً عن العقل والعقلانية دون الاكتفاء بالاستناد إلى المعتزلة وابن رشد من الموروث أو العقلانية الغربية من الوافد. ثم يظهر موضوع الجبر والاختيار كموضوع رئيسى للأمثال العامية، الكسب عند الأشاعرة، خلق الأفعال عند المعتزلة، وأقرب إلى الجبر فى الأمثال مما يدل على غياب المعتزلة فى الثقافة الشعبية إلا فى مثل أو مثلين، وتحول الكسب الأشعرى إلى جبر جهمى بفضل التصوف ومقامات الصبر والتوكل، مما يدل على ازدواج الأشعرية بالتصوف منذ الغزالى وحتى الآن فى الثقافة الشعبية.

وتقوم كل الأمثال على إنكار الأسباب، وعدم الربط بين العلة والمعلول. ويتجلى ذلك فى كثير من الأمثال التى تدور حور البركة والاتكال ولتفويض كل شئ إلى الله والنصيب والرزق المقدر والصبر والاعتماد التام على المشيئة والإرادة الإلهية. فالرب فى كل مكان. يقال مثلاً

"خليها فى قشها تجى ببركة الله" بالرغم من وجود علة ومعلول. ومثل "بارك الله فى المرة الغريبة والزرعة القريبة". ومعروف أن الزواج بالأقارب مضر بالإنجاب، والزرع القريب أسهل فى العناية والحصاد. وإذا بدأ الفعل فى المثل العامى فإنه ينتهى إلى اتكال مثل "خذ من عبد الله واتكل على الله"، وهو يقارب معنى الحديث "اعقلها وتوكل" وهو أقرب إلى الكسب الأشعرى والهجرة من بلد إلى بلد آخر "من بلاد الله إلى خلق الله". فالله فى كل مكان مع أن الهجرة سببها الطغيان أو ضيق الرزق أو السعى فى طلب العلم "البلاد بلاد الله والخلق عبيد الله"، وأيضاً "رب هنا رب هناك"، "الرب واحد والعمر واحد"، وهو ما اعتمد عليه الأفغانى فى إعادة تفسير القضاء والقدر بمعنى الإقدام والشجاعة دفاعاً عن حرية الأوطان. وبالرغم من سواد الأرض وقدرتها على الإخصاب إلا أنه لا يوجد ضمان فى قدرتها على الإطعام "أهى أرض سودة والطعام الله". وهناك أمثال أخرى صريحة ضد الأخذ بالأسباب والمبادرة بالأفعال والاعتماد على الذات مثل "اللى زمرنا له راح الله"، وكأنه لا يوجد ربط ضرورى بين العلة والمعلول، بين الفعل ونتائجه،

بين البذر والحصاد. وأيضاً "على ما ينقطع الجريد يفعـل الله ما يريد"، وكأنه لا يوجد ضمان فى زرع النخل والحصـول على الثمر. ومثل "آل يارب سلّم وغنّم قال يارب سلم وبس"، وكأن المطلوب هو حماية الله للفعل وليس الحصـول علـى نتائج الفعل. كذلك لا يضمن مربى المواشى شيئاً من تربيته لها فالكل من عند الله "مالك مربـى آل مـن عنـد ربـى". ويستوى فى ذلك تربية الماشية أو تربيـة الـذقون. وهنـاك إحساس فى بعض الأمثال العاميـة بالأوضـاع وضـرورة تغييرها ثم إحالة الأسباب إلى الله. فالغلاء مرذول ولكـن الله قادر على الذهاب به "الله يرجع الغلا ولا كياله".

ويتجلى إسقاط التدبير فى الأمثال العامية حول الرزق والنصيب مما يوحى بالاتكال والقدرية. فالرزق يوماً بيـوم، تلك قدرات الإنسان ومدى الإعداد للمستقبل الذى هو بيد الله "رزق يوم بيوم والنصـيب علـى الله". ولا يوجـد سـبب ضرورى بين العمل والرزق. فمن لا يعمل قد يرزق، وقـد يرزق من لا يعمل "رزق الهبل على المجانين". ولا داعـى للعمل لأنه "من عمود لعمود ياتى الله بالفرج القريـب". ولا داعى للكسب لأن "المفلس فى أمان الله".

ويتحول النصيب والرزق إلى قدرية شاملة. فالله لا يرزق إلا بحساب، لا يعطى الإنسان إلا قدر ما يحتاج إليه وبالتالى يقل السعى ويضعف الاجتهاد، "ربك رب العطا يدى البرد على قد الغطا". كما أن فعل الله يتكيف طبقاً لحاجة الإنسان حتى ولو كانت فى حدها الأدنى أو أقل مثل "ربنا ريح العريان من غسيل الصابون". والمظلوم وظلوم، "ربنا ما يقطع بك يا متعوس يروح البرد ييجى النامش"، وأيضاً "المتعوس متعوس ولو علقه على راسه فانوس".

ثم يدخل مقام الصبر من التصوف ليثبت إسقاط التدبير وليمنع الفعل من المبادرة. فالصبر هو الطريق إلى نيل المراد، والتحلل من الصبر لا يؤدى إلى شئ لأن أمر الله نافذ فى كلتا الحالتين، "إن صبرتم نلتم وأمر الله نافذ وإن ما صبرتم قبرتم وأمر الله نافذ". وإذا كانت الثورة فى النفس فدواؤها الصبر وليس انفجارها "الغير مرة والصبر على الله". والصبر يكون مدى الحياة "ما وراء الصبر إلا القبر". ومع ذلك هناك أمثال عامية أخرى أقرب إلى الاعتزال توحى بخلق الأفعال والربط بين الأسباب والمسببات. فالسكين يذبح بصرف النظر عن تدخل المشيئة الإلهية، "إن شاء الله خدها

يندبح بها قال إيش عرفك إنها سكينة". والنار تحـرق مـن يضع نفسه فيها، "اللى ينوى على حرق الأجران ياخده ربنـا فى الفريك". فلا يتدخل الله فـى العلاقـة الضـرورية بـين الأسباب والمسببات. والذى يمسك بـالمحراث ولا يحـرث فالسبب الثوران اللذان يجران المحراث وليس تـدخل الإرادة الإلهية، "على رأى الحراث الله يعلن الجوز".

وهناك أمثال عاميـة صـريحة تـدعو إلـى الأخـذ بالأسباب. فهناك قانون للبيع والشراء مثل السعر "بين البايع والشارى يفتح الله". ووضع التقاوى فى الأرض سبب الزرع وإلا كان عبثاً، "تقاوى بلا زرع أو زرع بلا تقاوى"، "مالـك بتقاوى من غير تقاوى والله حسابك ما جايب همه". وسـب الناس له سبب والتوجه إلى الأسـباب أفضـل مـن لعـن المسببات، "قال الله يلعن اللى يسب الناس قال الله يلعن اللـى يحوج الناس لسبه". والإنسان لا يؤدى بنفسه إلـى التهلكـة. فمن عرض نفسه للظلم هلك. فهناك علاقة ضـرورية بـين الظلم والهلاك، وبين العدل والسلامة، "قال رب دخلنا بيـت الظالمين وطلعنا سالمين قال وإيش دخلك وإيش طلعك".

وهناك أمثال عامية أكثر صراحة تدعو إلـى الفعـل

والمبادرة والسعى والكد والكدح فى الرزق مثل "الرزق يحب الخفية". فكل ميسر لما خُلق له، "ربنا ما يحاك القحف عدله". ولا يلجأ إلى القدر إلا العاجز، "العاجز فى التدبير يحيل على المقادير". والعاجز عن الـرزق يحيـل السـبب إلـى الله، "المضاف يقول الرزق علـى الله". والاتكـال يحيـل إلـى النصيب، "الغراب الدافن يقول النصيب على الله". ولكن هذه الأمثال الاعتزالية أقل شيوعاً من الأمثال الأشعرية.

وفى السمعيات، النبـوة والمعـاد والإيمـان والعمـل والإمامة تكثر الأمثال العامية فى النبوة وفى الإيمان والعمل وتقل فى المعاد وتندر فى الإمامة. والغالب على موضـوع النبوة اليهود والنصارى كمجموعتين مستقلتين لكـل منهمـا خصائصه، ولا يشتركان إلا فى مثل عامى واحد ممـا يـدل على الإحساس الشعبى بمدى التمايز بين الاثنين. ولا يتعلـق المثل العامى باليهود والنصارى كما هما عليـه بـل علـى الإحساس الشعبى بهما نتيجة لتعاملهما مع المسلمين. وهو ما يعادل الفرق غير الإسلامية عند الأشعرى فى مقالات غيـر الإسلاميين والقاضى عبد الجبار فى "الفرق غير الإسـلامية" وما أدمجه الشهرستانى فى "الملل والنحل" وابن حـزم فـى

"الفصل"، والرازى فى "الاعتقادات" عن اليهود والنصارى.

فاليهودى مرتبط بالمال، يخفى غناه بدعوى عدم التعامل مع المال يوم السبت، "أفلس من يهودى نهار السبت". وعندما يفلس اليهودى يبحث فى دفاتره القديمة لعله يجد ديناً له عند أحد. فهو المرابى الذى يكتب ديون الناس ويدون حقوقه ولا ينسى، "لما يفلس اليهودى يدور فى دفاتره القديمة". واليهودى بالرغم من غناه المادى فقير فى الدنيا والآخرة فقراً روحياً، "زى فقر اليهود لا ديناً ولا آخرة".

واليهودى منافق يظهر غير ما يبطن، ويبطن غير ما يظهر. فمقابر اليهود بيضاء من الخارج ولا رحمة كانت فى قلوب موتاها، "زى طرب اليهود بياض على قلة رحمة". وكذلك قراءة اليهود للتوراة ثلثاها كذب، "زى قراءة اليهود تلتنها كدب". ووجه اليهودى نظيف من الخارج ولكن لباسه وسخ أى ان كلامه حسن وأفعاله قبيحة، "زى اليهود وش نضيف وجبة زى الكنيف".

واليهودى عاصى لشريعته، ولا يطبق قانونه وكما لاحظ الرسول عليهم وأدانهم القرآن لإنكارهم ما هو مدون لديهم فى التوراة. فمهما قرأ داود المزاميز فلا سمع ولا

طاعة، "تقرا مزاميرك على مين يا داود". يدعى أنه موسـى وهو فرعون، "اللى تقول عليه موسى تلقيه فرعون". وهـو تقابل بين العدل والظلم، "اللى ما يرضى بحكم موسى يرضى بحكم فرعون".

واليهودى لا يعرف حلال أو حراماً بل لا يعـرف إلا مصلحته الشخصية، "سيدنا موسى مات، ناشف طرى هات".

واليهودى لا يسعى فى مصـالح النـاس، "احتـاجوا اليهودى قال اليوم عيدى". ولا يفيد بشئ، "زى ساعى اليهود ما يودى خبر ولا يجيب خبر" لأنه لا يعيش إلا لنفسـه، ولا يعمل إلا لصالحه.

والإشارة فى الأمثال العامية إلى النصرانية أقل، ممـا يدل على أن خبرات الحياة المشتركة مـع اليهـود أعمـق وأعنف وأكثر حضوراً من خبراتهم مع النصارى فالنصارى أيضاً قوم منعزلون لهم إيمانهم الخـاص لا يعلنـون عنـه وثابتون عليه مهما تغيرت الأقوال والأفعال. ومن ثـم مـن الصعب أن تتحول إلى إيمان أو إلى فعل مغاير، "قـالوا يـا كنيسة أسلمى قالت اللى فى القلب فى القلب". والكنيسة تعرف أصلها وقادرة على التمييز بين النصرانى وغيره، "الكنيسـة

تعرف أهلها".

ويضرب المثل بالزواج النصرانى على الأبدية نظـراً لتحريم الطلاق، "جوازة نصرانية لا فراق إلا بالخناق". ومع ذلك هناك مثل عامى ينقد التابعين للنصارى، الآكلين علـى موائدهم، الموالين لهم، والمعادين للمسلين، "اللى ياكل عيش النصرانى يضرب بسيفه". وهو نفس المعنى الـذى للمثـل الوحيد الذى يجمع بـين اليهـود والنصـارى وهـو كـون المجموعتين من الغرباء وليسوا من أولاد البلد، قـد يتـبعهم الناس طمعاً فى أموالهم وتخفياً عن أعين الناس مثل: "لليهود والنصارى ولا ولاد الحارة".

ويظهر موضوع النبوة ايضاً فـى الأخـذ بالأسـباب والمعجزات بين القبول والرفض. فبعض الأفعال ليس لها إلا النبى لأنه الأقدر عليها، "مالها إلا النبى". وأحياناً يعبر المثل عن ضرورة الأخذ بالأسباب كما يفعل أهل الحرف، فالنـاس أعلم بشؤون دنياهم مثل: "انت نبى واللا كوالينى". وأحيانـاً يعبر المثل عن الغضب الشعبى من موقف لا يباركه الله ولا يصلى عليه الرسول مثل: "لا صلى عليـه ولا سـلم". وقـد يظهر المعنى الإنسانى للنبوة وهـو التراسـل بـين الأرواح

والألفة بين القلوب، وام قد يتحول أيضاً إلى الأغانى الشعبية مثل: "من القلب للقلب رسول".

أما بالنسبة للمعاد فالأمثال العامية فيه قليلة مما يوحى بارتباط الناس فى حياتهم اليومية بأمور الدنيا أكثر من ارتباطهم بأمور الآخرة، الملائكة والشياطين، الجنة والنار، وإبليس وجهنم، والموت والقيامة، وإنها فى الإحساس الشعبى أقرب إلى الصور الفنية التى تعبر عن حقائق فى هذه الحياة الدنيا. والغالب على الأمثال موضوعات الجنة والنار. يضرب المثل بهما بمعنى التعارض والرغبة فى أخذ الاثنين فى الدنيا، "عين فى الجنة وعين فى النار". ويرفض المثل العامى الاختيار بين الاثنين لأن "اللى ما ينفع للجنة ينفع للنار" ويضرب المثل على الاستحالة فى نيل المراد بمثل: "طمع إبليس فى الجنة". كما يضرب المثل بالنار، بنار الدنيا، نار الفقر والحفاء، "جهنم وعند البراطيش". كما يضرب المثل بالملائكة والشياطين على استحالة الاجتماع بين النقيضين فى الدنيا، "إذا حضرت الملائكة ذهبت الشياطين". وأخيراً يدرك الحس الشعبى أن المساواة فى الدنيا لا تكون إلا فى الموت، "ربنا ما سوانا إلا بالموت". فهو حق على الجميع، على

الأغنياء والفقراء، الأقوياء والضعفاء، الحكام والمحكـومين، الظالمين والمظلومين. كما يدرك الحس الشعبى أن القيامـة عند موت الإنسان وليست القيامة كموضوع كونى، فالـدين للفرد ليس للكون، "قالوا يا جحا إمتى تقوم القيامة قـال لمـا أموت أنا".

ثم يأتى موضوع الإيمان والعمل فى الدرجة الثانية من الأهمية مع موضوع الجبر والاختيار نظراً لتعلقهمـا معـاً بالعمل فى الدنيا وهما يكونان معاً أكثر من نصف الأمثـال العامية عن العقائد الدينية، مع أنه الموضـوع السـابع قبـل الأخير، وهو الإمامة، فى النسق العقائدى الأشعرى. ويشمل كما هو الحال فى علم الكلام موضوعات الإيمـان بالقلـب، والقول باللسان والعمل بالأركان. فالإيمان بالقلب، والخشـية من الله، ومن لا يخشى الله يخشى منه، "اللى ما يخاف مـن الله خاف منه". والشكوى لا تكون إلا لله لأن: "الشكوى لغير الله مذلة". والجشع مرض القلب لأنه: "ما يملئ عين ابن آدم إلا الترابط. والتوبة الصادقة هى التى تتضمن العـزم علـى عدم العودة إلى الذنب، "كل ما قول يارب توبة يقول الشيطان بس النوبة".

وكما تعرض علم الكلام للإيمان والكفر تناولت بعض الأمثال العامية أيضاً بعد موضوع الإيمان الصـادق الكفـر. فالكفر قد يبدو على غير ما هو عليه ولكنه فى الحقيقة يقـود إلى جهنم، "زى قبور الكفار من فوق جنينة وتحت نار". وهو مثل مستقى من عناية اليهود والنصارى بقبورهم ومناظرهـا حتى ليسحبها السائح حدائق أو متاحف على عكـس قبـور المسلمين ومجاريها الطافحة وطرقها المرتبة ونقص مياههـا وخدماتها الصحية وسكن الملايين فيها وهم سكان المقـابر، فالأحياء أولى من الأموات. كذلك يضرب المثل بالكفر فـى أول الكلام دون الانتظار إلى نهايته، "أول القصيدة كفر". كما تعبر بعض الأمثال العامية عن الإقـرار باللسـان، ونقـض الطأطأة بالرأس دون الإعلان باللسان، "ألف طأطأ ولا سلام عليكم"، مما يدل على أهمية الإقرار بالشهادتين، وكذلك عدم الكذب على الله والناس، "ربك وصاحبك لا تكذب عليه".

ثم تتناول معظم الأمثال موضوع الأفعـال وصـلتها بالإيمان وهو الموضوع الذى عرضته العقائد الدينية فى حكم مرتكب الكبيرة بين الكفر (الخوارج) والرجـاء (المرجئـة) والمنزلة بين المنزلتين (المعتزلة). والأفعال التى تقع تحـت

المسئولية هى أفعال العقلاء البالغين وليست أفعـال الصـبية الصغار لأن: "الصغار أحباب الله" على عكس رأى الخوارج الذين يؤخذون الأطفال بجزيرة الآباء ويحبذون قتـل أولاد الكفار. وفى نفس الوقت قد يصعب الفعل ولا يحتاج إلا إلى معجزة حتى يتحقق، "ربطة قرمانى ما تنحل إلا فى مكـة". وتتناول كثير من الأمثال العامية أفعال الشـرع، العبـادات كالصلاة والصوم. فإذا حثت بعض الأمثال على أن الصـلاة خير من النوم كما هو الحال فى الآذات رد الحس الشـعبى بأن كليهما تجربة وأن التجربة أصدق فى الحكـم، "الصـلاة أخير من النوم قال جربنا ده وجربنه ده"، ودون الانتهاء إلى أيهما أفضل. والصلاة فرض على المؤمنين كتاباً موقوتاً، ولا يدرك الإنسان أهميتها إلا إذا حضره الموت، "جاءك المـوت يا تارك الصلاة". والمثل الدينى هنا له معنى عام أى وقـوع الكارثة قبل الاستعداد لها. وينقد المثل العامى مـن يصـلى لقضاء الحاجة فإذا ما انقضت الحاجة انقطع عـن الصـلاة، "زى التركى المرفوت يصلى على ما يسـتخدم". والوضـوء شرط الصلاة وقبلها وإلا لو سبقها بمدة طويلة فقـد يـنقض الوضوء مما يدل على ضرورة الإحساس بالوقت اسـتعداداً

للفعل، "اللى يتوضا قبل الوقت يغلبه". ويضرب المثل أيضـاً بالمسحراتى بعد انقضاء رمضان علـى ضـرورة الإتيـان بالفعل فى وقته، "عملوه مسحر قال فـرغ رمضـان". كمـا يضرب المثل على من لا يعجبه العجب حتـى ولـو كـان الصيام فى رجب، "ما يعجبه العجب ولا الصيام فى رجب".

وهناك عدة أمثال عامية تتعلق بتطبيق الشـرع مـن عدمه. فالحارس على الشئ قد يكون أول الطامعين فيه، "إن سلم المارس من الحارس فضل من الله". وقد يكـون حـامى الحمى أول سارق له، "حاميها حراميها". ومع ذلـك تجـب الحراسة لأن "الرزق السايب يعلم الناس الحرام". ولا فـرق بين الحلال والحرام، "حلال كلناه حرام كلناه". ومـع ذلـك فالرزق من السماء لا يجوز منعه حتى ولو كـان ضـئيلاً، "رزق نازل من السما من خرك غبرة جابو سد سده". كمـا "أن الزيادة فى الوقت حلال". لأنه فيه خير يعم الناس. لذلك تحبذ كثير من الأمثال العامية الصرف والإنفاق على المنازل وأهل البيت خير من الصرف على بناء المساجد والجوامـع فحياة الناس أولى، والله غنى عن العـالمين. الحفـاظ علـى الحياة أحد مقاصد الشريعة الكليـة التـى لأجلهـا وضـعت

الشريعة ابتداء. "كل لقمة فى بطن جائع أخير من بناية جامع". وما يحتاجه البيت فهو حلال له حرام فى الجامع، "اللى يلزم البيت يحرم على الجامع". حتى ولو كان الأمر مجرد حصير، "حصيرة البيت تحرم على الجامع". ولا يجوز الصدقة على الآخرين وأهل الدار فى احتياج، "الحسنة لا تجوز إلا بعد كفو البيت". والأقربون أولى بالشفعة.

وأخيراً تنقد كثير من الأمثال العامية مظاهر النفاق الدينى فى السلوك اليومى لرجال الدين الخطباء والأئمة ورجال الدين وأهل الفتوى والقضاة. فالخطباء ليسوا أهلاً للخطابة، "هاتوا من المزابل وحطوا على المنابر". والأئمة أهل ضلال، "ضلالى وعامل إمام والله حرام". ورجل الدين يلاف العمامة للزينة الخارجية والباطن خراب، "ما كل من لف العمامة يزينها". والعمة يحتاجها الناس فى الدنيا وليست دليلاً على التقوى والآخرة، "هتا عمتك ويم القيامة خدها". والمفتى أو القاضى يحكم صعباً إذا لم يخصه الأمر وحكماً سهلاً ميسوراً إذا كان فى مصلحته، "قالوا للقاضى يا سيدنا الحيطة شخ عليها كلب قال: تنهدم وتتبنى سبع. قالوا دى الحيطة بينا وبينك قال: أقل من الماء يطهرها".

ومثل الأمثال العامية فى الموضوع الأخير فى العقائد الأشعرية وهو موضوع الإمامة ربما لأن أهل السنة لم يجعلوها أصلاً من أصول الدين وجعلوها فرعاً. وربما لعزوف الناس عن الدخول فى المعارضة السياسية دخولاً مباشراً اتقاء لشر الحكام. فالإمام غائب والحاكم بعيد، "الشيخ البعيد مقطوع نذره". ومن ثم يدير الشعب ظهره للحاكم كأحد أوجه المعارضة له، المقاومة السلبية بتجاهله بالرغم من توافر الأمثلة على الظلم الاجتماعى والدعوى أحياناً إلى أخذ الحقوق واستردادها.

أما الخاتمة فى النسق الأشعرى التى سنها الغزالى فى "الاقتصاد فى الاعتقاد" عن "فيما يجب تكفيره من الفرق" والتى تعتمد على حديث الفرقة الناجية الذى يشكك فى صحته ابن حزم والذى يستبعد كل اجتهادات الأمة خاصة الاتجاهات المعارضة للسلطة ولا يبقى إلا على عقائد الفرقة الناجية وهى فرقة السلطة فإن المثل الشعبى الوحيد حاول رد الاعتبار للفرق وإحياء تعدديتها إذ إن: "كل شيخ وله طريقة". تبعاً لروح الفقه القديم أن الحق النظرى متعدد والحق العملى واحد وتأسياً بحديث الرسول "أصحابى كالنجوم فبأيهم اقتديتم

اهتديتم".

هذا مجرد نموذج لدراسة العقائد الدينية فـى الأمثـال العامية أحد جوانب الثقافة الشعبية. ويمكن أن يتم فى بـاقى نواحى الأدب الشعبى فى السير مثل الهلالية وفى الأزجـال والمواويل الشعرية، وفى الأغانى التـى يؤلفهـا المحـدثون ويظل يسمعها الناس من أساطين الغناء، وفى النكات الشعبية التى تعتبر سجل مواقف الناس فـى الأزمـات سـواء فـى علاقاتهم الاجتماعية فيما بينهم أو فى علاقاتهم بالحكام. هـذا مجرد نموذج لدراسة الفلسـفة الإسـلامية وبنـاء الإنسـان المعاصر عن طريق الدخول فى الثقافة الشعبية التى تـربط بين الماضى والحاضر، بين القدماء والمحدثين[1].

---

(١) انظر دراستنا السابقة عن الثقافة الدينية والاجتماعية فى الأمثال العاميـة فى "التفكير الدينى وازدواجية الشخصية"، "الفلاح فى الأمثـال العاميـة" قضــايا معاصــرة ص٢١ دار الفكــر العربــى، القــاهرة ١٩٧٦ " ص٢١١-٢٢٧، ص٢٦-٢٨٠ وأيضاً المرأة فى الأمثال العامية. هـاجر (٣) ١٩٩٨.

صـــورة المـــرأة
فى الأمثـال العاميـة المصريـة

١- بعض الملاحظات الأولية.

مازالت المجتمعات التراثيـة تسـتمد سـلطتها مـن موروثها الثقافى القديم الذى مازال حياً فى وجدانها الثقـافى يمدها بتصوراتها للعالم وبأنساق القيم وبمعـايير السـلوك. وغالباً ما يكون تراثها مدوناً فى صيغة نصـوص دينيـة أو أدبية أو شفاهياً فى صيغة روايات وسير وأمثـال عاميـة. تستشهد به الناس، وتعتبره سلطة واجبه الإشباع إما لتبريـر مواقفها للرضا والاستسلام لكل ما تجد نفسها فيه من أوضاع اجتماعية بعد أن كشف لها الموروث الثقـافى مصـيرها أو للثورة عليها كما تقتضى بذلك تجربة الشعوب التى دونتهـا الأمثال العامية وسير الأبطال. لذلك تصف بعـض الأمثـال

(*) مشروع بحث "التراث والثقافة الشعبية والتطـور الاجتمـاعى"، مركـز البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة ٢٠٠٢.

العامية ما هو كائن بينما يحدد البعض الآخر مـا ينبغـى أن يكون. فالمثل العامى ليس فقط تقريراً لواقع ولكنـه أيضـاً وضع لمعيار. لذلك يتفق البعض منها مع الشرع بينما يختلف معه البعض الآخر. فالشرع أيضاً إقرار للواقع والفطرة وفى نفس الوقت تطوير لها نحو الكمال لتحقيـق مـا ينبغـى ان يكون. وهذا ما يفسر أيضاً بعض التنـاقض بـين الأمثـال العامية. وهو ليس فى الحقيقة تناقضاً لأن الحياة أيضاً تفرض أحياناً سلوكاً متشابهاً ومعقداً. فالأخلاق مواقف وليست عقلية. ومنطق الحياة لا يقوم على الاتساق كما هو الحال فى المنطق العقلى الصورى بل قد يقوم أحياناً على التناقض والتعارض والتضاد، وإثبات الشئ ونقيضه فى آن واحد[(١)].

وهناك بعض الأمثال العامية فى صيغة المؤنث ولكنها لا تتعلق بصورة المرأة على وجه الخصوص بـل المـرأة والرجل على حد سواء أو الإنسان بصـرف النظـر عـن الجنس. ويدل ذلك على أن المرأة هى الجـنس الأعـم وأن

---

(١) وقد قمنا بمحاولتين سابقتين فى هذا الاتجاه: الأولى "الفلاح فى الأمثـال العامية". والثانية "التفكير الدينى وازدواجيـة الشخصـية" فـى "قضـايا معاصرة"، جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص١١١-١٢٧، ص٢٦٩-٢٨٠.

الرجل هو النوع الداخل تحت الجنس. وهذا عكس مـا هـو شائع فى اللغة العربية عن الإشارة إلى المرأة بصيغة المذكر على التغليب. المرأة فى الذهن الشعبى تسبق الرجل وعنوان له[1]. قد يكون المثل على لسان المراة مـن حيـث الشـكل

---

(١) بعض هذه الأمثال العامية مثل:

- بنت الدار عورة (٨٣٠)
- اتغندرى وقولى مقدرى (٥٨)
- اللى تحبل بالليل تولد بالنهار (٢٥٥)
- اللى فى بال أم الخير تحلم به بالليل (٣١٨)
- اللى فيه عيشه تاخده أم الخير (٣٢٥)
- اللى يجوز أمى أقول له يا عمى (٤٣٩)
- اللى يجوز ستى أقول له يا سيدى (٤٤٠)
- اللى يستحى من بنت عمه مايجبش منها غلام(٤٦٦)
- أم قويق عملت شاعرة فى السنين الواعرة (٥٢٦)
- بعد ما كان سيدها يطبل فى عرسها (٧٩٨)
- جابوا العامية ترد الرمية (٩٢٣)

الرقم بين القوسين هو رقم المثل العامى فى مجموعة أحمد تيمور باشـا: الأمثال العامية مشروحة ومرتبة على الحرف الأول من المثل، الطبعـة الثانية، دار الكتاب العربى، مصر ١٩٥٦. وقد اقتصـرنا علـى هـذه المجموعة دون غيرها كعينة ممثلة للأمثال العامية دون إحصاء شامل لها وإعطاء كل الصور الممكنة عن المرأة فى الأمثال العامية.

اللغوى أو ضرب للمثل بها. ولا يتضمن صورة المرأة على وجه الخصوص. بل ينطبق على المرأة وعلى الرجل على حد سواء. قد تكون الصيغة مؤنثة والمقصود المعنى المجازى زى الذى يشمل الرجل أيضاً أى الإنسان وليس المعنى الحرفى الخاص بالمرأة. المؤنث هنا له دلالة عامة على المؤنث والمذكر على حد سواء. وهناك أمثلة أخرى قد تشير إلى المرأة عن طريق العند أو العكس أو القلب. فالحديث عن الرجل قد يتضمن حديثاً عن المرأة عن طريق السلب. كما أن الحديث عن الزوج قد يتضمن حديثاً عن المرأة عن طريق الإضافة. وأحياناً يموت التمايز فى نفس المثل بين الرجل والمرأة بصيغتين متمايزتين، الأولى للمؤنث، والثانية للمذكر[1]. ولكن الغالب هو الشكل الأول، الإشارة بصيغة المؤنث على المذكر وكأن المؤنث أصبح الدلالة العامة على الإنسان.

وتتكرر بعض الأمثلة إما بنفس الصياغة أو باختلاف وفروق بسيطة مما يدل على تواترها أو على نشأتها فى

(١) وذلك مثل: يموت الزمار وصباعه بيلعب، فى مقابل: تموت الرقاصة ووسطها يلعب (٩٠٩) أو تموت الغازية وصباعها يرقص (٩١٠).

ظروف متشابهة. فالطبيعة البشرية واحدة تتجلى فى توارد الخواطر والأفكار والأمثال والتشبيهات ليس فقط داخل شعب واحد بل عند عديد من الشعوب. وقد يساعد رصد هذه الأمثال المتوافقة عند الشعوب على معرفة الطبيعة البشرية الواحدة عبر الشعوب والأقوام ومن خلال العصور والأزمان. ومع ذلك هناك أمثلة أكثر دلالة من أمثلة أخرى نظراً لاختلاف الظروف الاجتماعية من عصر إلى عصر. فما كان دالاً فى الماضى قد لا يكون دالاً الان، كما تختلف الأمثال فيما بينها من حيث القوة والضعف، الوضوح والغموض، المباشرة والتوسيط.

ويمكن تصنيف الأمثال العامية عن المرأة لمعرفة صورتها إلى عدة صور تبدأ من المرأة كفرد أنثى لها جمالها البدنى ولها شخصيتها وبناؤها النفسى حتى المرأة العاملة التى لا وجود لها. وما بينهما تظهر صورة المرأة فى مكانها الطبيعى، الزوجة الواحدة أو المتعددة، والمطلقة، والخليجية، والأم، والابنة، والأخت، والحماة، والقريبة، والخادمة التى تعمل فى الأسرة، والغائبة التى لا عمل لها فى المجتمع.

٢- الأنثى.

وتصور بعض الأمثلة القليلة قيمة المـرأة كموجـود جمالى فى حد ذاته بصرف النظر عن الوظيفة الاجتماعيـة التى يؤديها الجمال من أجل أن تصبح المرأة زوجة. فالجمال قيمة فردية مطلقة فى المرأة وليس لها بديل آخر فى زوج أو ولد "اللى ما يغلّيها جلدها ما يغلّيها ولدها" (٢٨٣). فالجلد هنا رمز على ما هو خاص بالمرأة وما يلتصق بها. الجلد هـو الشخص. لذلك كان النعيم والعذاب فى الجلد عـن طريـق اللمس. كما أن العشق لا يكون إلا للجمال المطلق مثل جمال القمر الذى طالما ضرب به المثل لجمال المرأة – الأنثـى فى الأغانى والمواويل الشعبية "إن عشقت عشق قمـر، ون سرقت اسرق جمل" (٦٠٦). فالجمال من عظـائم الأمـور، يدفع الإنسان إلى نيل الحد الأقصى وإظهار الطموح والرغبة فى التفوق ونيل الكمال. الجمال هنا هو الكمال. وهـو مثـل "اعشق غزال والا فضها". والجمال الطبيعى قد يحتاج أيضاً إلى التزين من صنع الأنثـى طبقـاً للأعـراف والعـادات الاجتماعية كما تفعل العروس يوم الزفاف "العروسـة فـى

صنيفها وأهل المحلة متحففة". فالأولى هو أن تتحف العروس وتتجمل وتتزين لا أن يفعل ذلك أهل القرية بلا مناسبة.

وقد يتكامل الجسد فيكون الجمال فى القصر والقبح فى الطول "جوز القصيرة يحسبها صغيرة" (٩٨٦) لأن كبر السن لا يظهر على القصيرة كما يتغير جمال الجسد بتغير السن، فيقل مع العمر "البنات بسبعة وجوه" (٨٢٦). وهذا هو الجمال النسبى نظراً لارتباطه بالجسد.

وفى مقابل الجمال يوجد القبح. وإذا كان الجمال رمزه القمر فإن القبح مثال العوراء. لذلك كثرت الأمثلة حولها مثل "تبقى عورة وبنت عبد ودخلتها ليلة الحد" (٨٧٠). فالعوراء السوداء ليست فى حاجة إلى إعلان وفرح وتهانى بل الأفضل لها الزواج فى صمت. وأيضاً "تغور العورة بفدانها" (٨٩٧). فالجمال يسبق الغنى. والقبح مع الغنى لا قيمة له ولا يؤهل للزواج. والجمال مع الفقر أفضل وأكثر هناء وسعادة. ومع العوراء تأتى العرجاء والضفدعة مثل "ادلعى يا عوجه فى السنة السودة" (٨٨) لأن الأعور عند العمى مفتح. فالجمال نسبى. والعوجاء وسط القبيحات قد تكون أجمل

الجميلات. وأيضاً "العِرس والمعمعة والعـروس ضـفدعة" (١٨٨١). فالإعلان والأفراح والطبول والزمور والإعلان لا يكون إلا للجميلة. أما القبيحة كالضـفدعة فـالزواج صـمتاً أفضل حتى لا يتنافر قبح العروس مع جمال الزينات. ومثله أيضاً "العِرس بزوبعة والعروس ضفدعة" (١٨٨٠).

ويمكن لجمال الشخصية أن يكون تعويضاً عن نقـص الجسد. فالجمال ليس جسدياً فقط بل يكون معنويـاً وروحيـاً وأخلاقياً كذلك مثل "يا وحشة كونى نِفْشة" (٣١٢١). والنفشة هى الظريفة القادرة علىحسن المداعبة فى التقابل بين قـبح البدن وجمال الروح والذى صوره ادمونـد روسـتان فـى "سيرانو دى برجراك". وأيضاً "النسا مقص أعوج قال لـولاه أعوج ماكانش ينضم" (٢٩٤٠). وهو حكـم ينطبـق علـى تصور المرأة الموروث من الشرع بأنها ضلع أعـوج فـى حاجة إلى استقامة، وهى مهمة الرجل. ولكن الاعوجاج هنـا فى الثقافة الشعبية عيب فى الظاهر، ميزة فى الباطن لأنه لما انضم على الرجل وما انضم للرجل عليه كالمقص. فـالنقص فى حاجة إلى كمال. والفرد فى حاجة إلى مثنـى، والمـرأة والرجل نصفان يجتمعان فى شخصية واحدة.

والعيب كل العيب هو عدم الاعتراف بالقبح الجسـدى ومحاولة إكماله بجمال الجسد، وهو مستحيل. فنقص الجسـد لا يكمله إلا كمال النفس، وقبح الجسد لا يوازيـه إلا جمـال الروح وذلك هو حال العمشاء والعمياء مثل "عمشة وعاملـة مكحلة" (١٩٦٢). فالعمش لا يغطى بالكحل بل بخفـة الـدم وحلو الحديث. وأيضاً "عمية وعرجـه وكيعانهـا خارجـة" (١٩٦٩). فالعمياء والعرجاء عليها بالتخفى وعدم التظـاهر بإبراز باقى مفاتن الجسد مثـل الـذراع. فـالقبح والجمـال الجسديان لا يجتمعان. والرغبة فى تجاوز الواقع لا تتم بواقع مثله بل بمثال قادر على تجاوزه. وأيضـاً "عميـة تحفـف مجنونة وتقول حواجب مقرونة" (١٩٦٨). فالعميـاء التـى تجمل حواجب عيون المجنونة مـن أجـل إبـراز جمالهـا استحالة. ويظل الواقـع واقعـاً لا يتحـول إلـى مثـال إلا بالتعويض بشئ آخر على مسـتوى أرفـع وهـو الجمـال الروحى.

أما إذا وقع النقص فى الشخصية فذلك لا تعويض فيه ولا سمو. مثل النفاق والغدر والنميمة وحب الاستطلاع وذلك مثل "يا مستخبية حِسك فرق ودنيـة" (٣١٠٩). فـلا يمكـن

إخفاء الظاهر أو ادعاء الحياء وعدم الرغبـة، لأن الظـاهر يكشف عن الباطن. وأيضاً "لا تأمن للمـرأة إذا حطّـت، ولا للخيل إذا أطلّت، ولا للشمس إذا ولّت" (٢٤٧٩). فقد تكـون صلاة المرأة لإخفاء شئ على نقيض الصلاة كما يفعل الخيل بوجه خاص الذى قد يهرب والحيوان بوجه عام الـذى قـد يراوغ. بل هو قانون طبيعى. بالغروب الجغرافى قد يكـون شروقاً روحياً. فصلاة المرأة لا تعبر بالضرورة عن التقوى بل عن التظاهر من أجل استرعاء الانتباه وجلـب الأنظـار وجذب الرجل الأتقياء. وكما يحدث أحيانـاً فـى وظـائف الحجاب للنساء وإطالة اللحى، وليس الجلباب الأبيض، ومسك السبحة للرجال. لذلك الاحتراس من النساء واجب. والمـرأة تعشق جلب الأخبار ونقلها وروايتها. فلديها قدر كبيـر مـن حب الاستطلاع والثرثرة مثل "أم عبر جلابة الخبر" (٥٢٤). فهى أقرب إلى الكلام منها إلى الصمت، وإلى الإسهاب منها إلى الاختصار، ومن الإيصال منها إلى التعبير مثل أجهـزة الإعلام وقنوات الاتصال.

٣- الزوجـة.

الزوجة هى الصورة الأكثر شيوعاً وتردداً وتفصـيلاً فى الأمثال العامية المصرية[١]. وأعلى الدرجات فى الزواج ذلك الذى يأتى عن حب ووفاق وتآلف بين الرجل والمـرأة مثل "إن كان بدك تصون العرض وتلّمه جوز البنـت للـى عينها منّه" (٦٢٤). فأساس الزواج هو العواطف والاختيـار الحر للمرأة المبنى على الحب وضرورة طاعة الأب وإقراره لهذا الاختيار دون قهر أو إجبار أو بناء علـى مصـلحة أو الزواج من أجل الزواج. وأيضاً "جوزها له، مالهـا إلا لـه" (٩٩٦). فالزواج اتفاق حر بين اثنين، ورضا متبادل. وهـو الأساس الشرعى للزواج. وأيضاً "العروسة للعريس، والجرى للمتاعيس" (١٨٨٦). فالألفة بين الاثنين هى الأساس ولـيس الأهل أو المجتمع. وقد يقع الاتفاق أيضاً فى الأسـماء مثـل "جوزوا رقزوق لظريفة" (٩٩٧). وعلى هذا الأساس تظهـر

---

(١) بالرغم من أن اللفظ العربى الصحيح هو "الزوج" للمرأة والرجل على حد سواء ولكن تم تأنيثه فى اللغة المتداولة للإشارة إلى المرأة واستبقاء اللفظ الصحيح للرجل.

الحمية بين الاثنين وحسن التعامل والتفاهم "لقمـة الراجـل معترة، ماتاكلها إلا المشمرة" (٢٥٣٢). فكلاهما على نفـس القدر من الذكاء والسلوك العملى. ولا ريب أن يكون الزواج من نفس الطبقة حتى يكون زواجاً سعيداً حتى ولـو كانـت الطبقة الدنيا "جوزوا مشكاح لريمة، ما على الاتنـين قيمـة" (٩٩٩). فالحب قد يكون فى الفقر وقد يكون فى الغنى، أخوة ومحبة فى الطبقة. الفقر يجمع والغنى قد يفرق.

ويقتضى هذا الوفاق التكامل فى الداخل وحسن المظهر فى الخارج. فإن كان الرجل بحراً تكون المرأة جسراً علـى شاطئيه "إن كان الرجل بحر تكون المرأة جسر" (٦٣٢). إن كان الرجل غضوباً تكون المرأة عاقلة. وإن كـان فيضـاناً تمنعه من الإغراق وإلحاق الضرر بالغير. والألفـة بينهمـا تمنع من إفشاء أسرارهما إلى الخارج "الراجل ومراتـه زى القبر وأفعاله" (١٢٧٢). وفى الخير هنـا يكـون الإعـلان، إعلان الرجل عن زينته وجماله للمرأة، بل وإعلان للمـرأة وزينتها وجمالها للناس "البس يعجب مراتك، ولبس مراتـك تعجب الناس" (٢٢٨). زينة الرجل لامرأته فى مقابـل مـا يوحى به الشرع من زينة المرأة لبعلها. وزينة المرأة للنـاس

فى مقابل ما يقرره الشرع أو العادة من الحجاب.

لذلك وجب على الرجل رعايتها واحترامها وتقـديرها أمام الناس، وعدم الإضرار بها أو نفى شخصيتها وإرضاءها وحمايتها من الغربة مثل "اللى يقول لمراته يا عورة، تلعـب بها الناس الكورة" (٥٠١). فمن لا يحترم زوجته لا يحترمها الناس. والاحترام فى المنزل شرط الاحترام فـى المجتمـع وأيضاً "اللى يقول لمراته يا هانم، يقابلوهـا علـى السـلام" (٥٠٢). فإذا احترم الرجل امرأته احترمها الناس". وأيضـاً "إن كان الرجل غول، مايكلاش مراته" (٦٣٣) نظـراً للحـب المتبادل بينهما وإثباتاً لشخصيتهما، من أجـل التكـافؤ بـين الطرفين. والضرر الواقع على المرأة هو فى نفـس الوقـت ضرر واقع على الرجل "قال جاتك داهية يا مرة، قالت على راسك يا راجل" (٢١٤٩). فالرجل والمرأة متسـاويان فـى المنافع والأضرار، ويحرص كل منهما علـى الآخـر فـى السراء والضراء. بل إن موطن الرجل وسكنه هـو مـوطن امرأته وسكنها "قالوا يا جحا فين بلدك قال اللى مراتى فيهـا" (٢١٩٧). فنسبة الرجل ليست إلى بلاده بل إلى بلاد امرأتـه. ولا يأخذ الرجل امرأته إلا إلى ما يعرف من بـلاد حتـى لا

يخاطر بها "مرتك ماتزورهاش فى البلد اللى ما تعرفهـاش" (٢٧٢٢).

ومصير المرأة هو الزواج. المرأة هى أساساً زوجـة. وهى التى تجعلها أماً وحماة وضرة وخليلة. لذلك تعلن المرأة عن نفسها، فالزواج حقها "تقعد تحت الحينية، وتقـول يامـه مالوش نية" (٩٠٠). ويمك أن يكون ذلك مثلاً على الحيـاء والتظاهر بغير الحقيقة. وكذلك نفس الشئ بالنسبة للرجـل. فمصيره المرأة. وحياة العازب حياة جحيم. يتمنـى الـزواج بقلبه إن استعصت الظروف. ويتوق لسماع الحـديث عـن الزواج ويستعذ به تعويضاً له عما يفقـده "اركـب حمـارة العازب وقدته" (١٠٧). ويتضمن المثل صـورة الركـوب، ركوب الحمارة بدلاً من مباشرة المرأة. أما العانس فلا مكان لها إلا بيت الأب مادامت لا تخرج منه إلـى بيـت الـزوج "البايرة أولى ببيت أبوها" (٧٤٢)، وليس فى الطريق.

لذلك تحرص المرأة على مكانتها كزوجة. فلا بـديل عن الزوج عند الأب يحضـر الأب فـى غيـاب الـزوج، ويحضر الزوج حتى ولو حضر الأب. والعيش مع الـزوج حتى ولو كانت حياة جهنم خير من العيش مع الأب حتى ولو

كانت حياة جنة "جهنم جوزى، ولا جنة أبويا" (٩٧٦). وفـى صيغة أخرى "نار جوزى، ولا جنة أبويا" (٢٩٢٠). فلا غناء عن الرجل. وإذا كان على المرأة أن تستظل بمـا يحميهـا فالأفضل "ضل راجل ولا ضـل حيطـة" (١٧٦٩). وعلـى المرأة أن تصبر على الرجل حتى ولو أساء الرجل معاملتها. فليس لها إلا هو حتى يعمر بيتها، "حرة صبرت فـى بيتهـا عمرت" (١٠٤٩) وحتى لا تخرب بيتها بأيديها. فأذى الرجل طارئ وليس دائماً. والمهم لها الرجل فى حد ذاتـه ولـيس بالضرورة غناه أو مكانته أو قدره. فالرجل فى النهاية هـو الرجل "أقل الرجال يِغْنى النساء" (١٩٥). فالزواج إذن هـو مصير المرأة وأن تصبح زوجة حتى يخلو البـال ويتغيـر الحال، "لا اتجوزت، ولا خلى بالى، ولا أنا فضـلت علـى حالى" (٢٤٦٨).

وتتعرض عديد من الأمثلة لكيفية اختيـار الزوجـة. لجسدها وجمالها أو لحسبها ونسبها. ومـا هـى مواصـفات الرجل وشروطه أيضاً. غناه وماله أو قدرته ورجولته؟ قـد يكون اختيار الزوجة لبدانتها "الراجل زى الجزار مـايحبش إلا السـمينة" (١٢٧٠) طبقـاً لمقـاييس الجمـال العربـى

الموروث، وتشبيه المرأة بالظبية. وبهذا المعنى تتساوى النساء. فلكل امرأة جسدها الذى يعشقه الرجل "العاقلة والمجنونة عن الراجل بالمونة" (١٨٤٦). المرأة كائن بيولوجى حى، جسد يطعم ويلتذ. والقطط بالليل كلها سوداء. وقد يذهب من يخطب امرأة لآخر ثم يخطبها لنفسه لأنها أعجبته "راح يخطبها له اجوزها" (١٢٧٩)، بعيداً عن أخلاق الأثرة والغيرية وتحقيقاً لإطلاق الإيثار والأنانية. أما من جانب الرجل فإنه قد يظن أن المال يجعله قادراً على حب بنت السلطان، "بفلوسك، بنت السلطان عروسك" (٨٠٥). ولكن المال له حدود، والطبقات الاجتماعية لا يمكن اختراقها "لو كان الحب بالخاطر، كنت حبيت بنت السلطان" (٢٥٥٢). ويبدو تناقض المثلين لصحة كل منهما فى موقفه الخاص، وتعبيره عن حالتين واقعتين وإن كانت متضادتين، فالحياة ميدان التضاد.

وبالرغم من هذه الصورة الإيجابية للمرأة كزوجة تبدو بعض الصور السلبية الأخرى ضد الزواج وتفضيل العزوبية من جانب الرجل. فقد تكون حاجة الزوجة إلى رجل أكثر من حاجة الرجل إلى زوجة. لذلك قيل "امشى فى جنازة، ولا

تمشى فى جوازة" (٥٣٤). وكأن الزواج أكثر رهبـة مـن الموت وذلك لصعوبة المصالحة بين الطرفين. ويكون النقـد هنا ضد الزواج كمؤسسة اجتماعية وليس ضد المرأة فى حد ذاتها أو ضد الرجل من حيث هو الرجل. وأيضاً "العزوبية، ولا الجوازة المرة" (١٨٩٤). كما قال كيركجارد فيمـا بعـد "أفضل الشنق على الزواج التعيس". وفى هذه الحالة السـلبية قد يتسلط الرجل لأنه يلغى المؤسسة، ويـرفض المشـاركة، وينفى وجود الآخر نفسياً مثل "الراجل ابن الراجـل، اللـى عمره ما يشاور مراته" (١٢٦٩). وتقابل النسـاء الـرفض بالرفض، والعبودية للرجل بالرغبة فى التحـرر منـه "إيـه يحرر النساء، قال بعد الرجال عنهم" (٧٢٨). وهو تنـاقض آخر بين حياة الزوجية وحياة العزوبية عند الطرفين.

ونظراً لأهمية المرأة كزوجة فـى عشـرات الأمثلـة العامية إلا أن المرأة المطلقة تكاد تغيـب. فـالزواج أبـدى، لدرجة أن الطلاق يؤخذ وكأنه مجرد علامـة علـى سـلطة الرجل المزيفة، وكل من يريد أن يستأسد أو يظهـر سـلطة ليست له، "بقى للشخرم مخرم، وبقى للقرد زناق، وبقى لـه مرة يحلف عليها بالطلاق" (٨١٢). فـالطلاق مـن جانـب

الرجل وسيلة لإثبات الرجولة المفتعلة، ورفع الوضيع إلى درجة أعلى. كما يدين المثل العامى "التعليق" كما أدانه الشرح "زى الحرمة المفارقة، لا هى مطلقة ولا هى معلقة" (١٤٠٨). وهى المرأة التى تهجر زوجها فلا هى مطلقة ولا هى قد علقها زوجها. وقد قرر الشرع "فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان". كما نهى عن النشوذ أى عصيان المرأة للرجل، والتعليق، هجر الرجل للمرأة، "ولا تذروها كالمعلقة".

٤- الضرة والخليلة.

ونظراً لوجود تعدد الزوجات كموروث شعبى أقره الشرع فى حدود وبشروط فقد عبرت بعض الأمثال العامية عن صورة المرأة كضرة. وهى فى الغالب من طرف الزوجة الأولى التى تدافع عن وضعها ومكانتها وحقها ضد الزوجة الثانية. فالضرة هى الزوجة الثانية وليست الأولى، الحبيب الأول[١]. كما تعبر بعض الأمثال الأخرى عن فضل الضرة على الزوجة الأولى وتحميسها لها للتجمل والتزين من أجل الدخول فى مناقشة مع الغريم الجديد حفاظاً على

(١) يكتبها أحمد تيمور باشا بالدال "الدرة" وهى أقرب إلى الضاد "الضرة".

الرجل. والرجل هو السعيد فى كلتا الحالتين، "جوز الاثنـين عريس كل ليلة" (٩٨٥). فكلاهما يتباريـان فـى إرضـائه، ويتنافسان فى خطب وده، وإدخال السرور والبهجـة عليـه. وأيضاً "الضرة تعدل القصبة" (١٢٢٣). أى تجعل الزوجـة الأولى متجملة تعدل لباسها وتحسن وضع زينتها. أما الرجل الذى يتزوج اثنتين فهو إما قادر وإما فاجر "اللى يتجوز اتنين يا قادر يا فاجر" (٤٣٨). فهو إما قادر جنسياً ومالياً وعاطفياً على التوفيق بينهما وإما يكون فاجراً ظالماً. فتعدد الزوجات مشروط بالعدل كما أقر الشرع. والعدل هو القـدرة العامـة التى تشمل الإنفاق، والإشباع والرعاية المتساوية.

ومع ذلك هناك عدة أمثال عامية على لسان الزوجـة الأولى تبين مضار الضرة وعيوب تعـدد الزوجـات مثـل "تاخدى جوزى واتْغِيرى، ماتخيلى" (٨٦). فعادة مـا تكـون الضرة إحدى معارف الزوجة الأولى، قريبة أو صـديقة أو جارة التى تتردد على المنزل أو يتردد الزوج عليها فيحـدث الانسجام، وحسد المرأة الثانية للأولى ورغبتها فى الاستيلاء على زوجها، فمصلحتها أولى من مصلحة غيرهـا. وهنـا تصبح الزوجة الأولى "يا واخده جوز المرة، يـا مسـخرة"

(٣١٩). وأحياناً تشعر أنها لا حيلة لها، مغلوبة على أمرهـا نظراً لأنه حق الرجل "يا ميلتى، جاتنى ضـرتى" (٣٧١٢). وأحياناً يقال مجازاً على تقليد البنت لأمها. ومع ذلك، ورعاية للمؤسسة "الضرة مرة، ولو كانت حلق جرة" (١٢٢٤). حتى ولو كانت الضرة أقل قيمة من الزوجة الأولى وحتى لو كان فيها الإشباع الجنسى والعاطفى للرجل ورى لظمئه. ومهمـا حاول الزوج العدل بينهما فإن العداوة بين الاثنتين تظل قائمة فى الصدور "الضرة ما تحب لضرتها إلا المصـيبة وقطـع جرتها" (١٢٢٣).

وهناك صورة المرأة الخليلة وهى صورة إيجابية على عكس صورة الضرة السلبية أو صورة المطلقة. فالمرأة تريد الجنس بصرف النظر عن صورته الشرعية. ولا فرق فـى إشباعها بين رجل ورجل، بين رجل من الترك ورجل مـن المغاربة "راحت من الغُز هاربة قابلوها المغاربة" (١٢٨٢). والجنس من أقوى الدوافع لديها حتى ولو ذهبت لأخذ الثـأر من قاتل أبيها فقد تعود حاملاً منه وكما صور طه حسين فى دعاء الكروان، التى ذهبت للانتقام لأختها فعادت مكتوية بنار الحب "راحت تاخد بتار أبوهـا رجعـت حبلـة" (١٢٨١).

والرجل أيضاً يريد الجنس بصرف النظـر عـن الصـورة الشرعية له. وهو ما يعرف باسم الخيانة الزوجية. فالرجل لا أمان له "يا مآمنة للرجال يا مآمنـة للميـة فـى الغربـال" (٣٠٩٥). وقد تشعر المرأة بذلك، بعلاقـات زوجهـا مـع غيرها. فتدفعها الغيرة إلى المعاملة بالمثل انتقاماً منـه فـى نفسها "زانى ما يآمن على مراته" (١٣٣٦). فالطبيعة البشرية واحدة. والأسباب التى قد تدفع الرجل إلى اتخاذ الخليلة قـد تدفع المرأة أيضاً إلى اتخاذ الخليل.

وقد تكفى هذه الأسباب فى غياب الحب بين الزوجين، حب الرجل لزوجته "اللى تتغير محبته تتغير مخدته" (٢٥٣). وقد يكون السبب من جانب المرأة ضعف شخصية الرجـل فيشدها رجل آخر قوى الشخصية "جـوزى مـاحكمنى، دار عشيقى وراى بالنبوت" (٩٨٨). فالمرأة لا تحب إلا الـزوج "الحمش". وقد يشعر الرجل بالملل من الحياة الزوجية وبطول الألفة والتكرار وتعرضه للإغراءات الوقتية فى مجال العمل أو الحياة العامة "ألف رفيقة ولا لزيقـة" (٢٣٤). وهـو مـا يعارض الشرع الذى يفضل شكل الارتباط علـى جـوهرى ودوافعه.

٥- الأم.

والصورة التالية فى الأهمية بعد الزوجة هى صـورة الأم. فالحمل طبيعى فى مرحلة الشباب ويستحيل فى مرحلة الشيخوخة "جابوا الخبر من أبو زعبل إن العجـائز تحبـل" (٩٢٢). فحمل العجائز نموذج الخبر الكاذب. وتبدأ صـورة الأم بالتى تعد ابنتها للعرس أى للأمومة. فتكون يوم العرس لا شأن لها بإتمام الزفاف ومع ذلك مشـغولة فـى اسـتقبال المهنئين حتى أصـبحت مـثلاً بالخـالى المشـغول "زى أم العروسة فاضية ومشبوكة" (١٣٧١).

وتحن الأم على أولادها. قد تغضـب مـنهم وتـدعى عليهم ولكنها تكره أن يؤمن على دعواتها الآخـرون لأنهـا دعوات باللسان وليست من القلب وقد يكون الآخرون أعداء يتمنون وقوع الدعوات من القلب. "ادعى على ولدى واكـره من يقول آميـن" (٨٩). غضب الأم على أولاهـا مقـرون بالرحمة والشفقة، مجرد تعبير وقتى لا وجود له فى الواقع.

والأم هى أقدر البشر على فهم لغة أبنائها سواء منـذ مرحلة الصياح الأولى حتـى مرحلـة التمـرد الأخيـر "أم الأخرس تعرف بلغَى ابنها" (٥٢٠). وهى قادرة حتى علـى

معرفة لغة ابنها الأخرس بالإشارة والرمز نظـراً للعلاقـة القلبية الوطيدة بين الأم وأبنائها، وأيضاً "أم الأعمـى أخبـر رقاده" (٥٢١). فصلة الرحم أداة للتفاهم ووسيلة للتواصل بين الأم وأولادها.

وقد تلد الأم من هو أفضل منها ذكاء "أم بربور تجيب الشاب الغندور" (٥٢٢). فالإرث نحو الأفضل ولـيس فقـد بالمطابقة والمساواة لكن تظل الطبقـة لا تتغيـر بـين الأك وأولادها مثل "أمه عياشة وعامل باشا" (٥٣٧). فالطبقة هى التى تحدد قمية الأم وأولادها وخروج الأبناء عن طبقة الآباء رذيلة مستهجنة.

ولما كانت الأم ليست بمفردها فى علاقتهـا بالأبنـاء يدخل الأب فى الصورة معها فى علاقة عكسية: حنـان الأم وقسوة الأب مثل "الأم تعشعش، والأب يطفّش" (٥٢٣). فالأم تدرك قيمة حياة الأسرة أكثر من الأب. وهى المسئولة عـن الجماعة والترابط والتراحم داخل الأسرة. الأم شعور جمعى، والأب شعور فردى. ولو ساءت علاقة الأم مع الأب فإنهـا تعود إلى الأولاد. "أم القعود فى البيت تعود" (٥٢٥). ويصبح الأولاد دعامة الأسرة. يتحول الفرع إلى أصل، والأصل إلى

فرع. بل إذا فشل زواج البنت فإنها تعـود إلـى بيـت الأم "جوزتها تتاخر راحت وجابت لاخر" (٩٩٤). وبدلاً مـن أن يخف حملها بواحدة يزيد باثنين، هى وزوجها، أو بأربعـة، هى وزوجها ووليدها "جوزت بنتى اقعد فى دارهـا جـاتنى وأربعة وراها" فالأم تود أن تعيش فى منزل ابنتها الأرحـب والأوسع والأكثر راحة. فالبنت بمثابة الزوج الثـانى لـلأم وربما الزوج الأول فى حالة كبر السن.

وقد يكون سر الأم مع البنت أكثر مـن سـرها مـع زوجها. وقد يكون سر البنت مع الأم أكثر من سـرها مـع زوجها. ولكن يفشل الزواج وتعود البنت وأولادها إلى حضن الأم. وتضيق سبل الحياة بالرجل فيعود مع زوجتـه وأولاده إلى بيت الأم التى تحن على البنت وأحفادها أفضل مـن أن يعود إلى بيت الأب الذى يعتبر امرأة ابنته وأحفاده غربـاء عنه.

وتنعكس علاقة الأم والأب على الأبنـاء فـى وحـدة عضوية هى الأسرة. فإذا عشق الأب غيـر الأم، وغـارت الأم، تحتار البنت أى صـف تأخـذ؟ "الأب عاشـق، والأم غيرانه، والبنت فى البيت حيرانـة" (٢٠). وإذا كـان الأب

والأم غير محمودى السيرة يكون الأبنـاء مثلهمـا، فالإنـاء ينضج بما عاق "أبوك البصل، وأمك التوم، منين لك الريحـة الطيبة يا مشوم" (٤١). وهما اللذان يحسنان التربيـة مثـل الترك مما يدل على صورة التركى فى الحزم والشدة "لـولا أمك وأبوك لأقول الغُز ربوك" (٢٥٦١). ويرمز إلى حسـن التربية ببياض الوجه وسوئها بسواد الوجه. والأتراك بـيض الوجوه حسنو التربية.

٦- البنت والأخت

وكما توجد صورة الأم توجد صورة البنـت والابـن ولكن صورة البنت أكثر مما يدل على ارتباط الأم بالبنـت، والبنت بالأم وربما أكثر من ارتباط الأب بالبنـت أو البنـت بالأب أو الأب بالابن أو الابن بالأب. وأكثر الأمثـال فـى علاقة البنت بالأم ومدى القرب بينهما لدرجة الوراثـة فـى الأخلاق والسلوك والعادات. فالبنت نسـخة مـن الأم طبـق الأصل "اكفى القدرة على فمها، البنت تطلع لامهـا" (٢٠٨). تنشأ البنت على ما تنشؤها عليه الأم. وأيضاً "بنت الحراتـه تطلع دراسة" (٨٢٩). والأم تحرث الأرض والبنت تـدرس

الغلال، وكلاهما يعملان بالزراعة. وأيضاً "بنت الفارة حفارة" (٨٣٢). الأم تعترض كالفار والابنة تحفر مثله. وقد ينطبق المثل أيضاً على الابن والأب مثل "ابن الوز عوام". وقد تأخذ العمة مكان الأم، أى الأم من جهة الأب، ليس أم الأب بل أخت الأب التى تربت مثله على نفس الأم، وتكون المشابهة بين البنت والعمة "البنت لعمتها" (٨٣٣). ويعمم المثل على الابن فى "الولد لخاله" من ناحية أخ الأم على التبادل مع أخت الأب، العمة بالنسبة للبنت.

ومصير البنت كمصير الأم، الزواج، وإخلاء المكان وشغر مكان آخر "البنات مربطهن خالى" (٨٢٧). والأفضل الانتقال إلى مكان قريب حتى يسهل نداؤها وقت الحاجة إليها "جوزها بديك، وناديها تجيك" (٩٩٥). فقرب المكان أحد شروط السكن الجديد حتى ولو كان الزوج فقيراً مما يجعل كثيراً من الأسر المصرية تتردد الان فى زواج بناتها من المهاجرين عبر البحار والمحيطات، ويعم الحزن الفرح، ويطغى صوت البكاء على الزغاريد. وزواج البنت مقدم على زواج الابن. وتأخير زواج البنت قبيح فى حين أن تأخير زواج الابن لا ضرر منه. "اخطب لبنتك قبل ما تخطب

لابنك" (٨٣). فالبنت تعـنس مبكـراً والابـن لا يعـنس إلا متأخراً.

والبنت أيضاً مثل الأم بنت طبقتها الاجتماعيـة مثـل "بنت الأكابر غالية ولا تكون جارية" (٧٢٨). فالسيد لا يكون عبداً. ويسهل تلبية حاجات البنت الغنية مثل "بنـت السـايغ اشتهت على أبوها مزنقة (قلادة)" (٨٣١). وهو أمر ميسور. وقد يعمم المثل على الابن مع الأب فى "ابن السايغ اشـتهى على أبوه خاتم".

والأم ولادة. وطالما أن هناك ولادة، فلا يوجد شـاطر على الأرض لأن المستقبل أكثر غنى من الماضى والحاضر، والإمكان أكثر ثراء وغنى من الواقع "طول ما الولاَدة بتولـد ما على الدنيا شاطر" (١٨١٥).

ومع ذلك قد يحدث بعض عدم الوفاء من البنت تجـاه الأم، عندما تحاول أن تقـوم بتعليمها فالجيل الجديـد أكثـر علماً من الجيل القديم "الحولية علمت أمع الرعية" (١١٠٦). وفى صيغة أخرى "البدرية علمت أمها الرعية" (٧٦٧). وقد يتم تعميم ذلك أيضاً على الابن وعدم وفائه للأم "ياما جـاب الغراب لامه" (٣٠٩٧)، وذلك بالتجاهل والإهمال فى كبـر

السن وبعد الاستقلال عنهما فى أسرته الجديدة. وقد يعمم ذلك على الأب أيضاً "اللى ما يعرف أبوه ابن حرام" من أجل البر بالوالدين. وهو ما ينفق مع وصايا الشرع.

وصورة الأخت أقل تكراراً من صورة الابنة. ولكنهـا تظهر فى علاقتها بصورة الأخ. فسلوك الأخت ينعكس على سلوك الأخ مثـل "أختـه فـى الخمـارة وعامـل أمـارة" (٧٩). ثم تبرز قيمة الأخ المطلقة. إذ يمكن تعويض الـزوج بزوج آخر، وتعويض الابن بابن آخر، ولا يمكن تعـويض الأخ بأخ آخر "الجوز موجود، والابن مولود، والأخ مفقـود" (٩٨٧).

٧- الحماة، وامرأة الأب، وزوج الأم.

والأمثلة على الكراهية المتبادلة بين الحمـاة وزوجـة الابن أكثر من الأمثلة التى تدل على الكراهية المتبادلة بـين الحماة وزوج البنت. فحماة البنت تعتبر زوجة الابـن قـد خطفت ابنها منها. فى حين أن حماة الابن سعيدة "بتسـتيت" ابنتها لها. ففى الحالة الأولى، كراهية الأم لامرأة الابن يقال "عرق جنب ودنهم مايحبش مراة ابنهـم" (١٨٨٣). فكراهية

الحماة لامرأة الابن شئ طبيعى فى التكوين الفزيولوجى، فى عرق وراء الأذن، وهى منطقة حساسة تحفظ التوازن. والحماة نفسها كانت فى يوم من الأيام كنة أى زوجة ابن عانت من كراهية حماتها لها، أم زوجها. ولكنها تكيل بمكيالين. إذا كبرت مارست نفس الدور وكرهت زوجة ابنها "قالوا يا حما ماكنتيش كنة، قالت كنت كنة ونسيت" (٣٢٠٢). فيتغير السلوك لتغير المواقف.

ومعظم الأمثلة على لسان الزوج ضد حماته وكما هو الحال فى بعض الأفلام المصرية الضاحكة التى تسخر من الحماة (مارى منيب) مثل "بيض الفرخة موش لقيه، وجوز البنت مش خَبية" (٨٥١). فمن الطبيعى عدم محبة زوج الابنة لحماته نظراً لتدخلها فى شئونه. وأيضاً "الميه والنار، ولا حماتى فى الدار". فالحرق والغرق أهون من الحماة فى المنزل. ومثل "وفرى نفسك يا حماتى، مالى إلا مراتى" (٣٠٠٨). فالحماة زائلة والزوجة باقية، جسدياً ومعنوياً.

وهناك صورة سلبية أخرى للمرأة باعتبارها امرأة الأب. فامرأة الأب بطبيعتها لا تحب أولاد زوجها من زيجاته السابقة سواء كان مطلقاً أم أرملاً. "قالوا يا جحا مراة ابوك

تحبك، قال هى اتجننت؟" (٢٢٠٠)، على عكس ما يقال مـن أن البنوة بالتربية وليست بالولادة كما صور برشت المدرسة الاجتماعية فى التربية. وأيضاً "مراة الأب سخطة من الرب" ولعنة على أولاد زوجها. ونادراً ما يحدث العكس.

أما بالنسبة لزوج الأم فالصـورة متناقضـة. أحيانـاً يخضع الابن لسيده الجديد الـذى هو بمثابة أبيـه، ويطيعـه ولو نفاقاً حتى لا يعايه "اللى يجوز أمى، اقول له يا عمـى" (٤٣٩). فزوج الأم فى منزلة العم. وقد تكون الأم أم الأم أو الجدة وفى هذه الحالة يكون له نفس المنزلة إلى للأب طاللى يجوز ستى، اقول له يا سيدى" (٤٤٠). ولكـن زوج الأم لا يبادله النفاق بالنفاق. فهو الأقوى، لا يهتم بأمر الابـن قـدر اهتمامه بأمر الأم وهى زوجته الجديدة. فنشأت صورة زوج الأم الذى يهمل شئون الابن من زوجته مثل "حاجة ماتهمـك وهى عليها جوز امك" (١٠١٠).

<u>٨- القريبة والجارة.</u>

والقريبة والجارة لكل منهما صورتان: إيجابية وسلبية. فالزواج من القريبة فضيلة. ومن هنا نشأ تقليد الزواج مـن

أولاد وبنات العمومة "آخد ابن عمى واتغطـى بكمـى" (١).
لذلك يفضل الزواج من الأقرباء حتى ولـو كـانوا فقـراء، وزواج المرأة من ابن عمها حتى ولو لم يكن لديه ما تغطـى به نفسها. وأيضاً "نار القريب ولا جنة الغريـب". فالقريـب يصون، والغريب يخون.

وليست القريبة فقط هى المطلوبة للزواج بل القريبـة حين تزور القريبة بفرح وسرور صلة للرحم "اللى لها طرحة تخشى بفرحة" (٣٤٠). ويعم الفرح إذا كانت القريبة للزوجة ومن طرفها. أما إذا كانت القريبة للزوج فإن الفرحة تكـون أقل. وقد تكون القريبة رمزاً للعشيرة كلها وللتواصـل بـين الأرحام. "اللى ماتت عشريته، يا حيرته" (٣٤١). ويكون كما هو الحال فى التصور الشعبى مقطوعاً من شجرة، وحـدانياً. ويحاول هذا الوحيد أن يجد بديلاً عن العشيرة فى الخيل طبقاً لصورة الحصاة فى الـذهن الشـعبى، الصـداقة والوفـاء والعرفان بالجميل، "ما التقى لـه عيلـه جـاب لـه خيلـة" (٢٥٨٠). فالخيل بديل عن البشر، وصداقة الحيوان تعويض عن فقدها عند الإنسان.

وللقرابة أيضاً صورة سلبية. فتفضل المرأة الغريبـة

على المرأة القريبة، "بارك الله فى المرأة الغريبة والزرعـة القريبة" (٧٢٨). وهنا تبدو الزراعة القريبة أكثر قيمة مـن المرأة القريبة. وأيضاً "خد مـن الزرايـب ولا تاخـد مـن القرايب" أو "الدخان القريب يعمى" أو "إن كان لك قريـب لا تشاركه ولا تناسبه". فالبعد عن القرايب غنيمة. فكل قريـب باسم القرابة وصلة الرحم يريد استغلال قريبه. وباسم القرابة يتدخل الأقرباء فى حياة الزوج والزوجة حتى تفسد العلاقـة بينهما. ومازالت عادة الريف الزواج من الأقارب بالرغم من عدم تفضيل الشرع ذلك رعاية للصحة وتقوية للنسل، وهـو ما يتفق مع علم الطب الحديث. وكثيراً ما يحـاول الأقربـاء تحت ستار القرابة، الإيذاء والإفساد، "يا خـالتى خلخلينـى، ودخان بيتك عامينى" (٣٠٥٤).

أما الجارة فلها صورة إيجابية فى مـدى مسـاعدتها للجارة نفعها لها نفسياً وبدنياً، معنوياً ومادياً. "لولا جـارتى لانفقعت مرارتى" (٢٥٦٢)، وفى صيغة أخرى "لولاكى يـا جارتى كانت طقت مرارتى". فالجارة كاتمة سـر الجـدارة والأمينة عليه. وقد تقص عليها ما لا تقصه علـى زوجهـا وأولادها. فالجارة أداة تنفيس، وطرف محاور، وناصح أمين.

وفى نفس الوقت للجارة صورة سلبية حين تحسد الجارة، "حسدتنى يا جارتى على طول رجليه" (١٠٥٦). بل إنه الحسد على ما لا يحسد عليه مثل طول الرجلين الذى هو أقرب إلى القبح منه إلى الجمال. وقد تكون الجارة بذيئة القول، سليطة اللسان كما يبدو ذلك فى الأفلام المصرية فى الشجار بين الجارة والجارة، "الغجرية ست جيرانها" (٢٠٤٢)، وهى المرأة فتوة الحارة.

٩- المرأة العاملة.

واضح أن صور المرأة فى الأمثال العامية: الأنثى، والزوجة، والضرة، والخليلة، والأم، والابنة، والأخت، والحماة، وامرأة الأب، وزوج الأم هى كلها صور للمرأة فى المنزل للإنجاب. فأين صورة المرأة العاملة خارج المنزل؟ هناك صورة للمرأة العاملة داخل المنزل مثل الجارية التى تعمل فى الطبخ. وفى هذه الحالة ما عليها إلا الطبخ والتكلفة من سيد المنزل. ومقدار ما تطبخه ونوعه متوقف على مقدار التكلفة "اطبخى يا جارية، كلّف يا سيد" (١٥٠). وقد يكون المثل على وجه العموم متجاوزاً عمل المرأة كجارية

بالمنزل. والجارية لا تخدم إلا السيد، ولا تخدم جارية مثلها، "جارية تخدم جارية، قال دى داهية عالية" (٩٣٣). وقد يكون للمثل معنى عام وهو التساوى فى الخطوط وعدم التسـاوى فى المصير. وصورة الجارية مرتبطة بـالمجتمع العربـى القديم. وهناك صورة الشحاته التى مهما اغتنت فإنها تكثر ما تغتنى وتظل شحاته تشحذ من ستها "جوزوا شحاتة تنتعنـى، حطت لقمة فى الطاقة، وقالت: يـا سـتى حسـنة" (٩٩٨). فالطبع غلاب. وإذا تزوجت الشحاته كى تعنى فإنهـا تظـل تشحذ لتعودها على الشحاذة. والشحاذة عمـل غيـر منـتج، تسول يعتمد على إحسان الغير.

ويبدو أن ما يمنع المرأة من العمل طبقاً للمثال العامية هو شئ يتعلق بشخصيتها مثل الكيد و"الخيانة". فمن طبيعـة المرة الكيد "كيد النساء غلب كيد الرجال" (٢٤٦٧). وهو عند الرجال أيضاً ولكنه عند النساء أعظم. وكما يـذكر تهكمـاً وسخرية أن الكيد أيضاً مذكور فى القرآن "إن كيدهن عظيم" مثال ما فعلته امرأة العزيز مع يوسف. أما صورة "الخايبـة" فتجعل المرأة غير صالحة للشئ ولا حتى التدبير للمسـتقبل مثل "وبقى يا خايبة للغايبة" (١٢١٤). لذلك يدعوها المثل إلى

التدبير والتفكير فى المستقبل حتـى تخـرج عـن التركيـز والإغراق فى الحاضر.

إن أقصى ما تستطيع المرأة عمله هو داخل المنـزل، الكنس، والطحن، وتربية الطيور. أما العمـل المنـتج مثـل النجارة وباقى الأعمال اليدوية فهى ليست قادرة عليه. فالعمل خارج المنزل يحط من قيمة المرأة، "اللى تخرج من دارهـا يتقل مقدارها" (٢٥٩). وهو ما يتفق مع الشرع فى دعوتهـا إلى المكوث بالمنزل "وقرن فى بيوتكن". بل إن الكنس داخل المنزل قد تتركه المرأة لخادمة أو الجارية، وتـؤجر عمـل الآخرين بدلاً من أن تقوم هى بنفسها به" بين للرعنـة بيـت وهى تكنسه، وأن ما تكنسه تكرى عليـه" (٨٦٥). فـالمرأة لأعمال المنزل وهى أقرب إلى الرعونة منها إلـى الـذكاء. وأقصى ما يصل إليه ذكاؤها هو تأجير الآخرين.

والطحين أيضاً عمل للمرأة داخل المنزل. وقد تتنازل عنه وتؤجر من يقوم به أو تذهب هى لتطحن عند الآخرين. "قالوا يا جحا فين مراتك؟ قال: بتطحن بالكرا. ومحطينـك؟ قال: كريت عليه! قالوا: كنت خلى مراتك تطحنه" (٢١٩٨). وهو مثال على خلط الأمور واضطرابها وسوء التدبير. تعمل

المرأة كأجير لتطحن عند الآخرين ثم تؤجر من يطحن لهـا طحينها. فما تكسبه من طحنها تدفعه أجر من يطحن لها. فلا هى وبرت منزلها ولا هى كسبت رزقها. فإذا ما ربت المرأة العجول فإن هذه العجول لن تكون قادرة على الحرث لعـدم حسن المرأة التربية، "عمر النسا ما تربى عجـل ويحـرت" (١٩٦١).

وأخيراً لا تستطيع المرأة أن تتعلم أيـة حرفـة مثـل النجارة لما بها من نقر بالقادوم و"الشاكوش" ونشارة بالمنشار "لولا النقر والنشارة، كانـت النسـوان اتعلمـت النجـارة" (٢٥٧١). فالمرأة لا تقدر على الأعمال الدقيقة أو الصـاخبة كما هو الحال فى المصانع"[١].

هذه هى صور المرأة المتعـددة فـى الأمثـال العاميـة المصرية. وربما تعبر عن أوضاع المرأة فى المجتمعات التقليدية القديمة. ومازالت مؤثرة كثقافة شعبية فى المجتمعات المعاصـرة تعوق حركات التغير الاجتماعى باسم الحداثة المنقولـة دون أن تبدأ بإعادة بناء الثقافة الشعبية كما جسدتها الأمثال العاميـة. وأن إفراز المجتمعات المعاصرة أمثالاً عامية جديدة تعبر عن صورة

---

(١) مثل هذه الأمثال العامية السلبية وما يقابلها من أحاديث موضوعة تسميها فاطمة المرنيسى Misogenique أى الأقوال المعادية للمرأة.

المرأة الجديدة وأوضاعها الحالية وفى مقدمتها المـرأة العاملـة لتحتاج إلى وقت طويل لإبداعها ثم لاختزانها فى الذاكرة الجمعية ثم لنقلها وروايتها عبر الأجيال، ثم لتأثيرها فى سـلوك النـاس. فتتفاعل مع الأمثال العامية القديمة وتتغلـب عليهـا وتزيحهـا، مادامت المجتمعات المعاصرة مازالت تراثية تستشهد بالنصوص كمصدر سلطة وتشريع.

الإســلام السياســى

بين الفكــــر والممارســـــة

١- الجذور القديمة للإسلام السياسى؟

ليس الدين فقط مجرد تغير نظرى فى رؤية العالم، أن هذا العالم أتى من لاشىء وينتهى كما أتى، وأن الإنسان فيه مجرد عابر سبيل يعمل فيه ويجازى فى النهاية قدر الأعمال، وأن وراء هذا العالم المرئى هناك عالم آخـر غيـر مرئـى يتجلى فى العالم المرئى ويتحكم فيه.

وليس هو مجموعة من الممارسات فى طقوس وشعائر فردية وجماعية، رمزية الدلالة لحماية الإنسان من أخطـار البيئة وقى الطبيعة وشرار الحيوانات حتى يطمئن الإنسـان على حياته، ويعيش فى سلام وأمان.

وليس مجموعة من المؤسسات السلطوية لرجال الدين يقومون عليه، يحددون شرائعه وطقوسه، ويعملون كوسـائط

(*) ندوة "الحركات الإسلامية السياسة المعاصرة وأثرهـا فـى الاسـتقرار السياسى فى العالم العربى، مركـز الإمـارات للدراسـات والبحـوث الاستراتيجية، أبوظبى، الإمارات العربية المتحدة ٢٧-٢٨ مايو ٢٠٠١.

بين عالم البشر وعالم الآلهة، ولهم قدرات بشرية إلهية فـى آن واحد، أقرب إلى المقدس منهم إلى الدنيوى. وتصل ألقاب البعض منهم إلى أبناء الله وأرواح الله وكلمات الله.

وليس انعزالاً عن العـالم، والعـيش فـى مغـارات وكهوف، أمام ألسنة النيران ودخان البخور وروائح العطور وإصدار الترانيم واستدعاء الأرواح الطيبة وطـرد الأرواح الشريرة وعلاج المرضى واستبدال العالم الروحـى بالعـالم المادى.

كان الدين باستمرار وسيلة للتغير الاجتماعى والسياسى والثقافى، حركة اجتماعية تعبر عن قوى اجتماعية مضطهدة أو مهمشة فى المجتمع ضد قوى التسلط والطغيان، ونمـرود وهامان وأبوجهل وأبولهب وأشراف مكـة الـذين اتهمـوا الرسول بتأليب العبيد عليهم.

كان أداة لتحرير شعوب بأكملها مثل تحرير اليهود من قبضة فرعون بقيادة موسـى، وخروج إبراهيم وأهلـه مـن شمال العراق إلى الحجاز، هرباً من عبدة الأصنام، وتأسيس قواعد لبيت جديد من بيوت الله ليذكر فيها اسمه بـدلاً مـن عبادة الأصنام، كان وسيلة لتجميع القبائل المتفرقة المتناحرة

مثل القبائل العربية، وتأليف القلوب، مثل المؤاخاة بين الأوس والخزرج، والمهاجرين والأنصار ﴿**لو أنفقت ما فى الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم**﴾، وتجميـع القبائل لحمل الحجر الأسود الذى وضعه الرسول فى عباءته، كل قبيلة تمسك بطرف منها، استمساكاً ﴿**بالعروة الـوثقى لا انفصام لها**﴾. فوحدة الأمة انعكاس لوحدة الألوهية.

كان وسيلة لتوحيد الأوطان، وتوحيد الثقافات كما كان الحال فى شبه الجزيرة العربية، توحيد الحنفـاء واليهوديـة والنصرانية وثقافة الشعر خاصة سـجع الكهـان وشـعراء النصارى وشعراء الصعاليك، وثقافة الأمثال الشعبية العربية التى حملت القيم العربية المتواصلة فى قيم الإسلام مثل كرم الضيف، ونجدة المظلوم، وإيواء الغريب، والوفـاء بالعهـد والثقافة السياسية المتمثلة فى حلف الفضول وصلح الحديبيـة والاعتراف بها جميعاً ﴿**وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعـارفوا**﴾، وبتعدد مناهجها وأعرافها وعاداتها ﴿**لكـل جعلنـا شـرعة ومنهاجا**﴾.

كان وسيلة للتحرر الثقافى، تحرير آدم مـن الغوايـة، وتحرير ابن نوح من الحكم على الظواهر الطبيعيـة بالعلـل

الطبيعية وحدها، الجبل الذى يعصم من الماء ساعة الفيضان، وتحرير عيسى بنى إسرائيل مـن طغيـان الكهنـة وعبـدة القانون، ومن تحويل المعبد إلى تجارة، وتأسيس عهد جديـد يقوم على المحبة والطاعة بدلاً من العهد القديم الـذى يقـوم على الاختيار والاختصاص، وتحرير الرومان مـن القـوة العضلية إلى القوة الفعلية، ومن معالجة الأبدان إلى معالجـة النفوس.

فكل إدعاء بأن لا دين فى السياسة ولا سياسة فى الدين يقصد به عزل الدين عن السياسة حتى يـأمن المتسـلط أى حركة معارضة باسم الدين تقضى عليه، وعزل السياسة عن الدين حتى يفعل النظام السياسى ما يشاء طبقاً لمصلحة النخبة السياسية دون مراعاة لشريعة أو قانون. فهو قـول سياسـى أيضاً على نحو سلبى ضد الصـلة الطبيعيـة بـين الـدين والسياسة، الدين وسيلة لتحرير البشر، والسياسة أداة لتنفيـذ شرائعه. فصل الدين عن السياسة والسياسة عن الـدين كمـا تريد العلمانية المعاصرة هو فعل دينى سياسى فى آن واحـد على نحو سلبى كذلك، السياسى الذى يريد أن ينفرد بـالحكم دون مزاحمة الدينى له كما هو الحال فى بعض النظم العربية

المعاصرة. والدينى الذى يريد إقصاء السياسى إنمـا يريـد جعل الدين حكراً عليه، عالماً مغلق له ملكوته الخاصـة دون أن ينافس فيه رجال السياسة.

لقد نشأت العلوم الإسلامية كلها نشأة سياسية اجتماعية فى بيئة سياسية تتحول فيها القبيلة إلى دولة، والنبـوة إلـى خلافة، والخلافة إلى ملك "الخلافة بعدى ثلاثون سنة تتحـول بعدها إلى ملك عضود". وواكبت العلـوم الإسـلامية هـذا التحول الاجتماعى السياسى وعبرت عنه.

نشأ علم الكلام نشأة سياسية حول الخلافة بعـد وفـاة الرسول نصاً أم بيعه، تعيناً أم اختياراً، عهداً أم عقداً. وبـدأ الخلاف السياسى والتنظير له بين القوى السياسية المعارضة، من فى السلطة مثل الأموية التى أفرزت تنظيرها السياسـى فى الأشعرية، ومن خارج السلطة مثل الشيعة، المعارضـة السياسية السرية التى أفرزت عقائدها فى الإمامة، والمعتزلة، المعارضة السياسية العلنية بالفكر والتى نظّـرت لهـا فـى الأصول الخمسة، التوحيـد، والعـدل، والوعـد والوعيـد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بـالمعروف والنهـى عـن المنكر، والخوارج، المعارضة العلنية بالسلاح على أطـراف

المدن والتى اعتمدت على تنظير المعتزلة فى التوحيد والعدل وأن الإمامة ليست بالضرورة فى قريش. وخرجـت علـيهم برفض الوسطية فى المنزلة بين المنزلتين إلى الحديـة فـى الكفر والإيمان، وعدم انفصال الإيمان عن العمـل وغيـاب الوسط بينهما فى النفاق أو الفسوق، وحولت الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بالنصيحة إلى الخروج على الحاكم الظالم بالسلاح[1].

ونشأ التصوف نشأة سياسية عكسية كرد فعـل علـى التكالب على الدنيا والحكم وحيـاة البذخ والترف، وصعوبة مقاومة هذا التيار الدنيوى بالفعل بعد أن استشـهد أئمـة آل البيت، وعزت المقاومة، وحصـار العلمـاء بـين العصـا والجزرة لمعاوية. فآثر فريق إنقاذ النفس إن تعثر إنقاذ العالم، والإبقاء على الداخل إن صعب العمل فى الخارج، والحرص على نقاء الضمير وصفاء القلب إذا خضع البدن لضرورات الحياة ومقومات البقاء. فبعد الفتنة الكبرى بجيـل خرجـت مجموعات الزهاد والعباد والبكائين يتحسرون على ما فـات

---

(١) محمد عبده: رسالة التوحيد، طبعة المنار ١٣٧٣هـ ص ٣-٢٣. وأيضـاً كتابنا "من العقيدة إلى الثورة"، جـ ١ المقدمات النظريـة، الفصـل الثـانى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨ ص ١٠٠-١٠٢.

أيام الرسول والخلفاء. وعاش أهل الصفة فى آخر المسجد يتحسرون على حال الناس. من هنا خرجت جماعات الصوفية الأولى دون أى تأثير أجنبى، وبدافع داخلى محض.

كما نشأ علم أصول الفقه نشأة اجتماعية صرفة، وقائع جديدة تحتاج إلى أحكام. فكان من الطبيعى أن ينشأ القياس طبقاً لما عبر عنه عمر بن الخطاب "قس الأمثال بالأمثال، والنظائر بالنظائر"، وحديث الرسول لمعاذ وإجابته بالحكم بالكتاب ثم بالسنة ثم بالقياس دون خوف أو وجل. وفى القرآن حديث عن الاستنباط والاجتهاد ﴿**لعلمه الذين يستنبطونه منهم**﴾.

وقد نشأت علوم الحكمة بفضل الدولة، حلم المأمون بأرسطو وحواره معه حول الحسن والقبح العقليين والشرعيين، وتأسيس ديوان الحكمة، وتعيين مترجمين له وعلى رأسهم حنين بن اسحق، وشراء المخطوطات من بلاد الروم ذهباً من أجل معرفة ثقافات الشعوب المفتوحة، الغرب والروم وليس تدميرها والقضاء عليها كمل فعل الاستعمار الغربى الحديث. وتمثلت الفكر السياسى اليونانى خاصة جمهورية أفلاطون، والفكر السياسى الفارسى خاصة فى

"جاويدا دخرد" بجوار الفكر السياسى الموروث فى "الأحكـام السلطانية".

وبالإضافة إلى هذه العلوم العقلية النقلية الأربعة: الكلام والفلسفة والتصوف والأصول، نشأت العلوم النقلية الخمسة، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقـه أيضـاً بـدوافع اجتماعية وسياسية. ضبط القرآن وجمعه أيام عثمان خشـية عليه من الخلاف وتثبيتاً للنص موازياً لتثبيت السلطة. وجمع الحديث بعد ذلك بقرنين من الزمان بنفس الدافع تثبيتاً للحديث بعد أن اعتمدت فرق المعارضة على الأحاديث الموضـوعة تدعيماً لها. وعلوم التفسير إنما حملت أيضاً نفس الهم، تثبيت تفسير القرآن ضـد التـأويلات العقليـة والباطنيـة لفـرق المعارضة وإبراز الفرقة الكلامية أى عقائد القوة السياسـية داخل علوم التفسير حـول القضاء والقدر والإمامة. وعلـوم السيرة تمت صياغتها كما صاغ أهل الكتاب سير الأنبياء بما أجروا من معجزات بعيداً عن الدور السياسى والاجتمـاعى للنبى فى الظاهر وفى الحقيقة لرفع الـروح المعنويـة عنـد المسلمين حتى لا يشعروا لا بنقص أمام النصارى الذين كتبوا

سيرة المسيح[1]. وقد ظهرت السيرة السياسية واضـحة فـى السيرة المعاصرة، السيرة الليبرالية فى "حياة محمـد" و"فـى منزل الوحى" لمحمد حسين هيكل و"على هامش السيرة" لطه حسين، والسيرة الاشتراكية فى "محمـد رسـول الله" لعبـد الرحمن الشرقاوى والسيرة السياسية فى "فترة التكوين فـى حياة الصادق الأمين" لخليل عبد الكريم. وأخيراً تمت صياغة علوم الفقه طبقاً لأولويات العصر القديم وظروف عصـره، أولويات فقه العبادات على فقه المعاملات. فقد احتكر النظام السياسى المعاملات لنفسه خاصة فيما يتعلق بالنظم السياسية والخروج على الحاكم الظالم[2].

٢- الجذور الحديثة للإسلام السياسى.

لم يكن "الإسلام السياسى" ظاهرة قديمة فحسـب بـل أيضاً ظاهرة حديثة منذ الإصلاح الدينى حتـى الجماعـات الإسلامية الحالية. فقد نشأ الإصلاح الدينى بـدافع سياسـى، ضعف الخلافة العثمانية، واحتلال أراضى الأمة وتجزئتهـا، وتخلفها عن المدنية الحديثة، وقهرها بالرغم من نظام الملة،

---

(١) هذه هى الإضافة الهامة لنصر حامد أبوزيد فى علوم القرآن.

(٢) انظر دراستنا "تراث السلطة وتراث المعارضة" هموم الفكـر والـوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة ص ٣٦١-٣٧٢.

ومركزيتها الشديدة مما شجع على استقلال الأمصار ورغبتها فى الانفصال، وأطماع الشرق والغرب فى ممتلكات الرجـل المريض، ورغبة بعض الأمصار فى وراثتها مثل مصر فى عصر محمد على ثم بعد سقوط الخلافة فى ١٩٢٤.

كان أكبر ممثل له رائد الحركة الإسـلامية الحديثـة جمال الدين الأفغانى فى صياغته للإسلام السياسى، الإسـلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل، الإسلام من أجل تحرير أراضـى المسـلمين وحـريتهم وثقـافتهم وهويتهم وتقدمهم وحشدهم. وقامت الثورة العرابية اسـتناداً إلى هذه التعاليم. ووقف أحمد عرابى فى قصر عابدين أمـام الخديوى توفيق قائلاً "إن الله خلقنا أحراراً ولم يورثنا عقاراً، والله لا نُورث بعد اليوم" واستمر خطباؤهـا وأدباؤهـا فـى المقاومة مثل عبد الله النديم فى السر والعلانيـة مـن أجـل مناهضة الاحتلال البريطانى لمصر[1].

وخرجت معظم الحركات الوطنية من عباءة الإصلاح الدينى. فالأفغانى هو واضع شـعار "مصـر للمصـريين".

---

(١) انظر دراستنا: "الدين والثورة العربية"، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١، جـ٣ الدين والنضال الوطنى، مدبولى، القـاهرة ١٩٨٩ ص ٢٤٥-٣٠٦.

ومحمد عبده بالرغم من تنصله من الثورة العرابية هو الذى كتب برنامج الحزب الوطنى. واستمرت الحركـة الوطنيـة المصرية منذ مصطفى كامل حتى فتحـى رضـوان، مـن الحزب الوطنى حتـى مصـر الفتـاة مرتبطـة بالحركـة الإصلاحية وبالإسلام السياسى. وهو الذى صاغ وحدة وادى النيل، وحدة مصر والسودان، والوحدة العربية ابتـداء مـن وحدة مصر وسوريا، ووحدة مصـر والمغـرب العربـى، ونهضة مصر مع نهضة الشرق. وبالرغم من خفوت ثـورة الأفغانى عند تلميذه محمد عبده إلا أن ثورة ١٩١٩ خرجـت من عباءته. فقد كان سعد زغلول أحد تلاميذه. وكان أيضـاً الجيل الثانى من وراء النهضة من تلاميذه مثل قاسـم أمـين ومصطفى عبد الرازق وطه حسين. واعترف بهم "الميثـاق" فى ١٩٦٣ فى فصل "جذور النضال الوطنى"[(١)].

وفى المغرب العربى، ارتبطـت الحركـة الوطنيـة بالإصلاح الدينى وخرجت منه كما هو الحال فـى مصـر. وأسس علال الفاسى فى المغرب حزب الاسـتقلال. صـاغ

---

(١) الميثاق: جذور النضال الوطنى، القاهرة، الهيئـة العامـة للاسـتعلامات ١٩٦٤.

علماء القرويين الحركة الوطنية مع العرش الذى جسد هـذا الارتباط بين الوطن والإسلام ممثـلاً فى محمـد الخـامس. وأخذ الجهاد معنى جديد وهو الاستقلال. بل وأخذ الملك فـى المغرب لقب "أمير المؤمنين" وانتسب إلى الأسرة الهاشـمية كما هو الحال فى الأردن.

وفى الجزائر خرجت الحركة الوطنية أيضاً من جمعية علماء الجزائر. وتدرجت مع علمائها مع عبد الحميـد بـن باديس، عبد القادر المغربى، عبد الكريم الخطابى، مالك بـن نبى. وعندما ضعفت الحركة الوطنية بعد الاستقلال وعـادت الفرنكفونية عند النخبة عاد الإسلام حاملاً لغضب الجمـاهير وتطلعاتهم الاجتماعية ضد الفقر والبطالة. عادت الحركـة الإسلامية الاجتماعيـة، ونالـت الأغلبيـة فـى المجـالس التشريعية. ثم انقلب عليها الجيش، وبدأ القتال المسلح وثمنـه سبعون ألف شهيد.

وفى تونس أيضاً تبلورت الحركـة الوطنيـة بفضـل علماء الزيتونة الطاهر والفاضل بن عاشور. كـان النـاس يقاومون الاحتلال الفرنسى كجزء مـن الجهـاد الاسـلامى بصرف النظر عن اتجاههم العمالى والنقابى أو الليبرالـى أو

الوطنى التلقائى. كما ظهر ذلك فى أدب المقاومة والأزجـال الشعبية ومناهج التفسير عند علماء الزيتونة وخطب المنـابر ودروس العصر والمظاهرات الشعبية.

وفى ليبيا قامت الحركـة السنوسـية بالجهـاد ضـد الاحتلال الإيطالى واستأنفه عمر المختار. كانـت المقاومـة تنطلق من الزوايا والمساجد معتمدة على الإيمان بالله وجهاد الكفار. فالاحتلال كفر. والمقاومة من "الكُفْرة" مـن جنـوب الصحراء. ولما قامت الثورة فى ١٩٦٩ بدافع وطنى قـومى كرد فعل على هزيمة ١٩٦٧ وبعد ربع قرن من خفوت المد الثورى واستمراره فى نفس الخطاب السياسى دون أن يترجم إلى أفعال وتغيير ملموس فى الواقع السياسـى والاجتمـاعى والثقافى عاد الإسلام المسلح فى الجبال حول بنغازى حـاملاً لحركات الاحتجاج الاجتماعي والمعارضة السياسية.

ولم يختلف المشرق العربى عن المغرب العربى فـى ذلك. ففى سوريا نظّر عبد الرحمن الكواكبى لحرية المسلمين فى "طبائع الاستبداد ومصارع الاسـتعباد". وحلـل فـى "أم القرى" ظاهرة اللامبالاة أو الفتور فى الأمة الذى أدى إلـى استكانتها واحتلالها. وركب القومية على الإسـلام، وطبـق

ثقافة الحرية فى الغرب فى واقع المسلمين وتراثهم.

وفى لبنان خرجت حركة المقاومة فى الجنوب من الشيعة وأحزابها ومنظماتها، أمل وحزب الله. وانتصرت المقاومة وتحررت لبنان، وأصبحت نموذجاً يحتذى به فى فلسطين وكشمير وكل أرض محتلة. ساهم السنة والشيعة معاً فى حركات المقاومة والتنظير للثورة الإسلامية الحديثة خاصة فى كتابات "محمد شمس الدين" و"محمد حسين فضل الله" وربما متجاوزين أيديولوجية الثورة الإسلامية فى إيران و"ولاية الفقيه".

وفى اليمن قاد الأئمة الأحرار النضال ضد حكم الأئمة الطغاة، واستشهدوا فى سبيل حرية الأوطان مثل زيد الموشكى. وشارك الإخوان فى عدة ثورات ضد الأئمة حتى نجح الضباط الأحرار، عبد الله السلال أخيراً فى وضع نهاية حكم عصور الظلام. وعبر شعراؤهم وأدباؤهم عن أوضاع القهر والاستقلال. وتعاونوا مع القوميين على إنجاح الثورة وبمساعدة مصر. وبعد الوحدة تشارك الحركة الإسلامية فى الحياة الوطنية، وبينها وبين النظام السياسى شد وجذب كما هو الحال فى طبيعة المجتمعات التى تتحول من التسلط إلى

الحرية.

وفى السودان قادت الحركة المهديـة النضـال ضـد الاحتلال البريطانى، محمد أحمد المهدى بما لديه من وسائل قتال تقليدية أمام الجيش البريطانى الحديث. وقتـل اللـورد غوردون بسهم أحد مجاهدى المهدية. وأصبحت المهدية فـى تاريخ السودان الحديث تعادل الجهاد فى سـبيل الله. تحـول التصوف إلى ثورة بالرغم من انتشـار الوهابيـة وإسـقاط فريضة "الجهاد" عند الإخوان الجمهوريين.

وفى فلسطين الآن، تقود حمـاس والجهـاد المقاومـة الإسلامية متضامنة مع باقى حركات المقاومـة الفلسـطينية. وقد كانت فتح فى تكوينها الأول من الإخوان المسلمين الذين ناضلوا فى فلسطين جنباً إلى جنب مع الجيوش العربية فـى ١٩٤٨. وكانت ثورة عز الدين القسام فـى ١٩٣٦ نموذجـاً للمقاومة الإسلامية الأولى ضد الاستعمار الاستيطانى. وقـد قامت انتفاضتان فى ١٩٨٧ ثم فـى ٢٠٠٠ تحـت شـعار الأقصى الذى حرك تدنيسه واحتلاله مشاعر المسلمين مـن أقاصى آسيا إلى غرب أفريقيا.

وإذا كان محمد عبده قد ارتد عـن الثـورة السياسـية

وسياسة الانقلابات ضد الحكام لأستاذه الأفغانى بعـد فشـل الثورة العرابية واحتلال الإنجليز لمصر كذلك ارتد الرشـيد رضا تلميذ محمد عبده عن الإصلاح إلى السلفية بعد الثـورة الكمالية فى تركيا عام ١٩٢٣ والقضاء على الخلافة، ونجاح جمعية تركيا الفتاة وحزب الاتحاد والترقى فى الوصول إلى الحكم. فقد كانت هناك ثلاثة اختيارات: الإصلاح الـذى أدى إلى الاحتلال فى مصر، والعلمانية إلى أدت إلى القضاء على الخلافة فى تركيا. فلم يبق أمامه إلا السلفية يرتد إليها مدافعاً عن الخلافة من جديد فى "الخلافة أو الإمامة العظمى" مكتشفاً محمد بين عبد الوهاب مؤسس الحركة الوهابية فى نجد الذى اكتشف أيضاً ابن تيمية زعيم السلفيين القدماء والمعاصـرين فى آن واحد الذى امتدت جذوره إلى أحمد بن حنبل مؤسـس الحركة السلفية الأولى بعد أن ذهب العقل والقياس إلى أبعـد مدى عند أبى حنيفة والمعتزلة، ووصلت المصـلحة العامـة عند المالكية إلى القـول بالمصـالح المرسـلة وأن مـا رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وأن المصـلحة أسـاس التشريع كما قال الطوفى فى الأندلس. فالأولى العـودة إلـى النص الخام والطاعة الأولى للأوامر والنواهى دون تـدخل

العقل البشرى بالفهم أو التأويل، بالتحليل أو التعليل. وربما كان ذلك بداية انتشار الإسلام "الوهابى" وامتداده إلى باقى الحركات الإسلامية المعاصرة.

وكان حسن البنا تلميذ رشيد رضا فى دار العلوم. تشبع بالروح السلفية. وأراد تحقيق حلم الأفغانى لتأسيس حزب إسلامى ثورى قادر على حمل الايديولوجية الإسلامية الثورية وتحقيق المشروع الاسلامى التحررى. فأنشأ جماعة الإخوان المسلمين على ضفاف القناة فى الإسماعيلية عام ١٩٢٨. وفى خلال أقل من ربع قرن أصبحت أقوى التنظيمات الإسلامية وأكثرها حركة فى مصر وسوريا واليمن والأردن. واستطاع حسن البنا أن يصوغ إسلاماً بسيطاً واضحاً، نظرياً وعملياً، تصورياً حركياً "فرسان بالنهار، رهبان بالليل". ودخل الإخوان فى الأربعينات فى أتون الحركة الوطنية المصرية، جهادهم فى فلسطين فى ١٩٤٨، ومعارضتهم لنظام الحكم الإقطاعى الاستبدادى، الإنجليز والقصر وأحزاب الأقلية. وكانوا يمثلون مع الوفد والشيوعيين بالرغم من الخلاف الايديولوجى بينها، المعارضة الرئيسية للسياسات القائمة فى الأربعينات.

واغتيل حسن البنا فـى فبرايـر ١٩٤٩ بعـد إلقـاء محاضرة فى جمعية الشـبان المسـلمين، اغتالـه القصـر والإنجليز وربما بعض أحزاب الأقلية. وبدأت سلسـة مـن الاغتيالات المتبادلة (النقراشى، أحمد ماهر) ثم الاعتقـالات والتعذيب لأعضاء الجماعة. وكما كـون القصـر "الحـرس الحديدى" والذى كان السادات من أعضائه وكون الشيوعيون أيضاً تنظيماتهم السرية كون الإخوان أيضاً "التنظيم السـرى" من أجل الاستعداد للتغير السياسى الجوهرى بالاستيلاء على السلطة.

وفقد الإخوان باغتيال الشهيد حسن البنـا لـيس فقـط مؤسس الجماعة بل مؤسسها ومرشـدها ومنظّرهـا وأبيهـا الروحى. ولم يسـتطع أحـد خلافتـه لا مـن القضـاة أو المحـامين أو الفقهاء أو الدعاة أو الضباط أو السياسـيين أو رجال الأعمال. وظل الموقع شاغراً لمدة سنتين حتى اقتراح أحد أعضاء مكتب الإرشاد اسم "سيد قطـب" بـالرغم مـن اعتراض باقى الأعضاء لصلة هذا الاسم الجديد بالعلمانيين، الشيوعيين والاشتراكيين والأدباء، ولأنه لـيس مـن الآبـاء المؤسسين للجماعة مثـل عمـر التلمسـانى ومنيـر الدلـة

والعسكرى وغيرهم، وليس له الثقل القانونى لعبـد الحكـيم عابدين أو عبد القادر عودة أو الباع الفقهى لسـيد سـابق أو القدرة الخطابية لمحمد الغزالى أو البراعة السياسية لحسـن العشماوى. ومع ذلك تم انتخابه أميناً للدعوة والفكر، وعضواً بمكتب الإرشاد.

والحقيقة أن سيد قطب شخصية فريـدة فـى تـاريخ مصر، وفى العلاقـة بـين الضـباط الأحـرار والإخـوان المسلمين. وقد ظهرا فى آخر فتـرة فـى حياتـه، الفتـرة السياسية. فقد مر سيد قطب بأربع فترات فى حياته. الأولـى المرحلة الأدبية فى الثلاثينات عندما بدأ شـاعراً رومانسـياً يقرض الشعر الرومانسى الوطنى، مثل الشـاطئ المجهـول عام ١٩٣٤. ثم استمر فى الأربعينات عندما بدأ يكتـب أدب الأطفال مثل "أشواك"، "الاطياف الأربعة"، "المدينة المسحورة "، والسيرة الذاتية مثل "طفل من القرية" أسوة بتوفيق الحكيم فى "يوميات نائب فى الأرياف" وبطه حسين فـى "الأيـام". وصاحب ذلك الإبداع الأدبى النقد الأدبى ابتداء مـن "مهمـة الشاعر فى الحياة" مـع تقـديم مهـدى عـلام عميـد آداب الإسكندرية ثم "النقد الأدبى أصوله ومناهجه" فـى منتصـف

الأربعينات. وفيه يقدم بعض الآيات القرآنية كشواهد أدبيـة. ثم طبق نظريته فى النقد الانطبـاعى الوجـدانى الشـعورى اعتماداً على موسيقى اللغة قبل "الجوانية" لعثمان أمين بعقدين من الزمان فى "التصوير الفنى فى القرآن الكريم" و"مشـاهد القيامة فى القرآن الكريم" فى نفس الوقت الذى كتب فيه خلف الله محمد خلف الله رسالته للماجستير "الفن القصصـى فـى القرآن الكريم" تحت إشـراف أمـين الخـولى، ورفضـتها السلطات الجامعية بادعاء إنكار الوقائع التاريخية فى قصص الأنبياء، وهو نفس الاتهام الذى وجه إلى طه حسين فى "فى الشعر الجاهلى" من قبل ونصر حامد أبو زيد من بعـد فـى "مفهوم النص". وكان من أنصار الجديد ضد القديم، والعقـاد ضد طه حسين. وهو الذى عرف العالم النقدى بثلاثية نجيب محفوظ.

والثانية المرحلة الاجتماعية عندما اكتشف سيد قطـب الجانب الاجتماعي فى الإسلام بعد اكتشافه الجانب الأدبى فى القرآن. فقد كتب "العدالة الاجتماعية فى الإسلام"، مقالاً ثـم كتاباً من روح المعركة الاجتماعية فى الأربعينات. وصـدر عام ١٩٤٩ يربط فيه العدالـة الاجتماعيـة وهـى القضـية

المطروحة فى السينما والشعر والقصة والمسـرح والفكـر السياسى والأحزاب السياسية فى ذلك الوقت مثـل الطليعـة الوفدية، بالتوحيد. إذ يقوم التوحيد على مبادئ ثلاثة: الحرية الإنسانية، والمساواة الإنسانية، والتكافل الاجتماعى. وأعطى شواهد تاريخية عديدة من أقوال الصـحابة والأئمـة علـى الاشتراكية الإسلامية وفى نفس الوقت الـذى اصـدر فيـه مصطفى السباعى فى سوريا "اشتراكية الإسلام" عام ١٩٤٧. ثم كتب "معركة الإسلام والرأسمالية" يبـين فيهـا التنـاقض بينهما وكأنه بيان شيوعى يؤصل الماركسية. ثم كتب "السلام العالمى والإسلام" يؤسس فيها قضـية السـلام ابتـداء مـن الضمير رضا الإنسان عن نفسه إلى السـلام فـى الأسـرة والتوافق بين أعضائها إلى السلام فى المجتمع الـذى يقـوم على تذويب الفوارق بين الطبقات. وهنـا رشـحته الثـورة المصرية لأن يكون رئيساً لهيئة التحرير، أول تنظيم سياسى لها ومشرفاً على مجلتها ونشراتها.

والثالثة المرحلة الفلسفية وفيها غرق سيد قطـب فـى الجانب النظرى فى الإسلام، تأسيس الايديولوجية الإسـلامية فى "خصائص التصور الاسلامى ومقوماته" والتى تقوم على

الوحدانية والمثالية والتعادلية والاتزان والحركية والوجدانية. كان أقرب إلى إقبال منه إلى مفكرى الإخوان. ولما كان ذلك رداً على كتاب الكس كاريل "الإنسان ذلك المجهول" حدث تقابل بين الأنا والآخر، بين الإسلام والغرب. وهو ما اشتد بعد زيارته لأمريكا فى بعثة تعليمية وحدوث صدمة حضارية كشفت التناقض بين مجتمعين. ثم كتب "المستقبل لهذا الدين" مبيناً المستقبل للأنا ونهاية الآخر. وأخيراً جمع عدة مقالات له فى الدين والسياسة والأدب والاجتماع والتاريخ فى "دراسات إسلامية". وهى آخر ما وصل إليه سيد قطب من تنظير، وأعلى ما وصلت إليه الايديولوجية الإسلامية من أحكام فى أوائل الثورة.

والمرحلة الرابعة هى المرحلة السياسية. فعندما اندلعت الثورة فى ١٩٥٢كان سيد قطب قد دخل الإخوان منذ سنتين فحسب. ولما كان معروفاً بكتاباته الاشتراكية فقد عهد إليه بإلقاء عدة أحاديث إذاعية عن الوطنية والاشتراكية والثورة. ولما حلت الثورة الأحزاب أبقت على الإخوان نظراً لارتباط الثورة بها. وكتب سيد قطب برنامج الإخوان بناء على طلب الثورة الأحزاب بكتابة برامجها السياسية. وبعد أن وقع

الخلاف بين الضباط الأحرار، بين عبد الناصر ونجيب فيما عرف بأزمة مارس ١٩٥٤، انضم الإخوان إلى نجيب لما كان يمثله من أبوة ووطنية ونزعة إسلامية يجمع بها بين شطرى وادى النيل أم سودانية وأب مصرى. ولما خسر نجيب المعركة بدأ الصراع بين الإخوان والثورة. وبلغ الذروة فى يوليو ١٩٥٤ عندما أطلق أحد أعضاء جماعة الإخوان النار على عبد الناصر فى ميدان المنشية بالإسكندرية لاغتياله. فكانت الفرصة لعبد الناصر ورفاقه لحل الإخوان والقبض على مكتب إرشادها، واستشهاد عبد القادر عودة وغيره من أعضاء التنظيم، ودخول سيد قطب السجن. ومن أهوال التعذيب وفى ظلمات السجون، ومن آلام الجسد، وصرخات حرق الجسد كتب سيد قطب "معالم فى الطريق"، البعض من فصوله منتزع من "فى ظلال القرآن"، والبعض الآخر يعبر عن أنات السجين البرىء. وفيه يشتد التقابل بين الإسلام والجاهلية، الإيمان والكفر، الله والطاغوت، وأنه لا يمكن المصالحة بينهما، بل يقضى أحد الطرفين على الآخر. ولما كان لا غالب إلا الله فسيتم انتصار الإسلام على الجاهلية، والله على الطاغوت، والإيمان على

الكفر عن طريق تكوين جيل قرآنى فريد، خاصة الخاصـة، تملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. ولما صدر الكتاب فـى الستينات لم يدرك أحد أهميته. ولما قرأه عبد الناصر عائـداً من موسكو بعد زيارة للاستشـفاء أدرك بحسـه التنظيمـى الحزبى أن وراء هذا الكتاب لابد وأن يكون هنـاك تنظيمـاً سرياً. وطلب من وزير داخليته، شعرواى جمعه، اكتشـاف هذا التنظيم. وقبض على سيد قطب ثانية بعد أن كان قد أفرج عنه قبل ذلك بسنتين، واتهم بتدبير مؤامرة لقلب نظام الحكم. وبعد محاكمة صورية تمت إدانته. وحكم عليه بالإعدام شنقاً فى صيف ١٩٦٥ بعد أن تشفع له كثير من حكـام العـرب والمسلمين. كانت الثورة تدافع عن نفسها بعد قوانين يوليـو الاشتراكية كرد فعل على الانفصال المصرى السورى. كانت تناصر الثورة اليمنية، ولم يكن بإمكانها السماح بأى تحد لها فى الداخل والخارج. ومع ذلك وقعت هزيمة يونيـو ١٩٦٧ بعد شنق سيد قطب بسنتين، وكانت بداية النهاية للجمهوريـة الأولى التى انتهت بوفاة عبد الناصر فى سبتمبر ١٩٧٠.

ويعبر "فى ظلال القرآن" آخر ما صـدر فـى علـوم التفسير فى الفكر الاسلامى الحديث من تفسيرات تالية لتفسير

"المنار" لمحمد عبده ورشيد رضا. تتضح فيه هذه المراحل الأربع متداخلة. تجمع بين التفسير الأدبى والاجتماعى والفلسفى والسياسى. وقد طغت المرحلة السياسية الأخيرة على باقى المراحل الأدبية والاجتماعية والفلسفية. وقرأت الجماعات الإسلامية المعاصرة "معالم فى الطريق". ونست "التصوير الفنى فى القرآن" و"العدالة الاجتماعية فى الإسلام"، و"معركة الإسلام والرأسمالية". وتم اختزال سيد قطب الشاعر الأديب الناقد الاشتراكى الفيلسوف فى سيد قطب الخارجى الذى يكفر المجتمع والمصدر الرئيسى لجماعات التكفير والهجرة[1]. وما زال التحدى قائماً الآن: من الذى يخاف سيد قطب كمفكر إسلامى وحدوى تقدمى اشتراكى ويوحد من جديد بين الإسلام والثورة؟

٣- الجذور المعاصرة للإسلام السياسى.

وقد تكون الضباط الأحرار داخل الجيش فى نفس الفترة

---

(١) انظر دراستنا المطولة "أثر الأمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة"، الدين والثورة فى مصر جـ ٥ الحركات الإسلامية المعاصرة، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص ١٦٧-٣٠٠.

تنظيمهم السرى للانقلاب على السلطة وإنهاء حكم الأحزاب الفاسدة، وتلاعب القصـر بالحكومـات الوطنيـة، وتـدخل الإنجليز فى الحياة السياسية ووجود قواتهم على ضفاف قناة السويس وفى التل الكبير، ومن أجل التحقيق فـى موضـوع الأسلحة الفاسدة، وهزيمة الجيش فى فلسطين بل والتحقيق فى مقتل الشهيد حسن البنا. كان ذلك كله ضمن المبادئ السـتة الأولى للثورة: القضاء على الاستعمار والملكيـة الإقطـاع ورأس المال، وتكوين جيش قوى، وإقامة حياة ديموقراطيـة سليمة.

ولما اندلعت الثورة فى يوليـو ١٩٥٢ كـان نصـف أعضاء مجلس قيادة الثورة الستة مـن الإخـوان المسـلمين ومنهم عبد المنعم عبد الرؤوف، رشاد مهنا. وكان الضـابط أبو المكارم عبد الحى ضابط الاتصال بين تنظـيم الضـباط الأحرار داخل الجيش والإخوان المسلمين. كان عبد الناصر والسادات على صلة بحسن البنـا والإخـوان، لهمـا نفـس الأهداف، تغيير النظام السياسى فى مصر الذى يسيطر عليه الإنجليز والقصر والإقطاع إلى نظام وطنى لتحرير مصـر من الاحتلال والقصر والإقطاع.

وبعد حل الإخوان فى ١٩٥٤ وانتقالهم إما إلى السجون أو إلى الخليج أو إلى الحياة السرية بدأت فترة جديـدة مـن الإسلام السياسى السرى تحت الأرض ابتداء من "معالم فـى الطريق" فوق الأرض. عاش الإخوان يفكرون فى أحـزانهم وينتظرون لحظة الانتقام مـن "الناصرية". يعتبـرون كـل إنجازاتها خسائراً وكل هزائمها مكاسباً، باستثناء تأميم قنـاة السويس والعدوان الثلاثى على مصر فـى ١٩٥٦ وخـروج الإخوان من السجن وتسليحهم واشتراكهم فى المقاومة عـن المدينة. وبعد تحريرها عادوا إلى السجون بعد أدائهم الواجب الوطنى. الوحدة مع سوريا ١٩٥٨-١٩٦١ تمت على أساس قومى غير إسلامى. لذلك انفصمت عروتهـا فـى ١٩٦١. وقوانين يوليـو الاشـتراكية ١٩٦٢-١٩٦٣ تمـت باسـم الاشتراكية العلمانية أو الماركسية التى كانـت حليفـاً لعبـد الناصر. لذلك ألغيت بعد قـوانين الاسـتثمار فـى ١٩٧٥. وحرب اليمن بعد اندلاع الثورة أدت إلى سفك دماء المسلمين بأيديهم، مصريين ويمنيين. وكانـت أحـد أسـباب هزيمـة ١٩٦٧. ولم يشفع الحلف الإسلامى عام ١٩٦٥ بين الرياض وطهران وكراتشى فى حصار الناصرية من الخارج. ونجح

العدوان الاسرائيلى على مصر فى ١٩٦٧ واضعاً حداً للتجربة الناصرية التى انتهت بوفاته فى سبتمبر ١٩٧٠ وانتهت بها تجربة الجمهورية الأولى.

ولما بدأت الجمهورية الثانية فى ١٩٧١ بدأت بتصفية التجربة الناصرية فى انقلاب ١٥ مايو ١٩٧١ الذى سمى "ثورة التصحيح". وأخرج الإخوان، أعداء عبد الناصر من السجون لاستعمالهم ضده، جبهة واحدة أمام العدو المشترك، الملحد الاشتراكى، دفاعاً عن الإيمان والرأسمالية. وقامت حرب أكتوبر ١٩٧٣ تحت ضغوط المظاهرات الطلابية فى ١٩٧٢ وبعد حرب الاستنزاف فى ١٩٦٧-١٩٦٩ وانتظار الناس ساعة الحسم. وعبرت القوات المصرية قناة السويس والحاجز الترابى إلى سيناء تحت شعار "الله أكبر". وبعد نجاحها تم تفسيرها دينياً لمزيد من الانتقام من عبد الناصر الذى وضع خطة التحرير "بدر"، وأعد الجيش استعداداً لمعركة التحرير. بسبب الإلحاد فى الفترة الناصرية وقعت الهزيمة، وبسبب الإيمان فى الفترة الساداتية حدث الانتصار. ظهرت العذراء فى الزيتون بعد الهزيمة لمشاركة المصريين الأحزان، وعبر الملائكة قناة السويس فى انتصار ١٩٧٣،

يقطعون رؤوس اليهود كما فعلوا فى غزوة بـدر. وبـدأت شعارات "العلم والإيمان" فى الظهـور عنوانـاً للجمهوريـة الثانية، "من لا إيمان له لا أمان له" لتخليص النظام من فلول الشيوعيين فى العهد الناصرى. وصدرت قوانين الاسـتثمار والانفتاح الاقتصادى فى ١٩٧٥. وبدأ الإخوان يتعاونون مع النظام الجديد ضد النظام القديم. وتمت تصفية الناصريين من الجامعة فى ١٩٧٦-١٩٧٧ بتسليح الإسلاميين وبأيديهم حتى بدأت الحركة الإسلامية تفرض نفسها على الحرم الجـامعى، وتتصدر انتخابات اتحاد الطـلاب. فاسـتعمل الـدين مـن الطرفين، من النظام السياسى كوسـيلة لإضـفاء الشـرعية السياسية عليه بعد انقلاب ١٥ مايو، ومن الحركة الإسـلامية المستمرة فى نشاطها الاسلامى الاعلامى لكسب مزيد مـن الشعبية انتظاراً للحظة الحسم الديمقراطى فى انتخابات قادمة بعد السماح بالتعددية الحزبية أو بانقلاب شعبى عسـكرى إذا حان الوقت، وضعف النظـام السياسـى، وقـوت الحركـة الإسلامية.

وحدثت فى السجون مناقشات بين أعضـاء الجماعـة حول مسار حركة الإخوان، مكاسبها ومخاسرها. وبدأ جناح

يتكون فيها أكثر جذرية من جيل الرواد، يود الانتقام والثأر مما حدث للجماعة، ويريد استعمال العنف اعتماداً على التنظيمات السرية المسلحة والتصفيات الجسدية. فلا يفل الحديد إلا الحديد. وبدأت الجماعات الإسلامية المعاصرة فى ممارسة رؤيتها الجديدة بحادث الاستيلاء على الفنية العسكرية فى ١٩٧٤، والاستيلاء على محافظة أسيوط بعدها بسنوات، ومقتل الشيخ الذهبى فى ١٩٧٧. ثم تشرذمت الحركة الإسلامية فى عدة جماعات صغيرة مثل "التكفير والهجرة" بقيادة شكرى مصطفى. وهو اسم أجهزة الأمن لجماعة المؤمنين، وجماعة "قف وتبين"، والقطبيين، والجهاد، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والتى تندرج جميعاً تحت اسم الجماعات الإسلامية، سواء كان يجمعها جامع فى الداخل والخارج تحت اسم "الجماعة الإسلامية" أو تعمل كل منها على حدة وبوسائلها الخاصة السلمية أو بالعنف.

وبعد الهبة الشعبية فى يناير ١٩٧٧ وإدراك أن الناصرية وصور عبد الناصر مازالت تتحكم فى حركة الجماهير من الإسكندرية إلى أسوان بدأ السادات يبحث عن أحلاف جدد خارج مصر، إسرائيل والولايات المتحدة. فزار

القدس فى نوفمبر من نفس العام ١٩٧٧. وعقد معاهدة كامب دافيد فى ١٩٧٨، واتفاقية السلام فى ١٩٧٩. ولمزيـد مـن الأحكام والسيطرة وبعد أن قطعت جبهة الرفض العلاقات مع مصر أصدر عدة قوانين مقيدة للحريات بالإضافة إلى قانون الطوارئ: وقانون الاشتباه، وقانون العيب. ورفع شـعارات "مصر أولاً"، "العلم والإيمان". وتمثل دور "كبيـر العائلـة"، المدافع عن "قيم القرية". لبس الجلبات، ومسك العصا، وجلس على "المصطبة"، وأُعطى له لقب "الرئيس المؤمن" و"خامس الخلفاء الراشدين". ويذكر اسمه علـى أنـه "محمـد أنـور السادات" تيمناً باسم الرسول. ويبدأ خطبه "باسم الله" ولـيس كما كان يفعل عبد الناصر "أيها الأخوة المواطنون". وينهيها بآية تدل على التواضع والمغفرة كى يخفى بها التسلط والقهر ﴿**ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، ربنا ولا تحمل علينـا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا، ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به، واعف عنا، واغفر لنا، وارحمنـا، وانصـرنا، أنت مولانا فانصرنا على القـوم الكـافرين**﴾. واسـتعملت السلطة سلاح الدين لتكفير خصومها السياسيين، الناصـريين والشيوعيين واتهامهم بالإلحاد والمادية، "من لا إيمان لـه لا

أمان له". فتكفير الخصوم بدأ من النظـام السياسـى ومـن الحركة الإسلامية على السواء وبنفس المنطق[1].

وبعد أن رأت الحركة الإسلامية أنهـا لا تسـتطيع أن تسير مع السادات أكثر من ذلك بعد صـلحه مـع إسـرائيل وارتمائه فى أحضان الغرب، والولايات المتحـدة خاصـة، والقطيعة مع العرب، وسن القوانين المقيدة للحريات، وانتهاء فترة المنفعة المتبادلة بينهما، واستعمال السادات لهم لتصـفية الناصريين من الجامعة والحياة العامة، واستعمالهم السـادات لأخذ مراكز قوة فى الإعلام والحياة العامة قررت الوقـوف أمامه مع المعارضة الناصـرية والماركسـية والليبراليـة. وتوحدت قوى المعارضة لصياغة سياسات بديلة فى رفـض الصلح مع إسرائيل، ومقاومة الولايـات المتحـدة، وتوحيـد العرب، ورفض القوانين المقيدة للحريـات. وأراد السـادات التخلص من ائتلاف قوى المعارضة لإثبات أن شـعبه وراءه بعد تشكك بيجين فى أن الشعب المصـرى يؤيـد اتفاقـات السلام، وليبين أن هؤلاء المعارضين أقليـة مـن الأفنديـة

---

(١) انظر دراستينا: "التطور الدينى فى مصر الحديثة"، "أثر العامـل الـدينى على توزيع الدخل القومى فى مصر"، "الدين والثورة فى مصر" جـ ٤ الدين والتنمية القومية ص٣-٢٨٨.

الأراذل لا تمثل أغلبية الناس المؤيدة للسلام، وأنه قادر على أن يقبض عليهم فى أربع وعشرين ساعة، ويضعهم فى السجون. وقام بالفعل بالقبض على كل ممثلى حركات المعارضة السياسية له، إسلاميين وناصريين وماركسيين وليبراليين. وفصل أساتذة جامعيين وصحفيين. وعزل البابا شنودة، رئيس الكنيسة القبطية فيما يسمى بمذبحة سبتمبر ١٩٨١. واغتيل بعدها بشهر فى ٦ أكتوبر ١٩٨١ على يد ضابط وجنود فى الجيش أعضاء فى جماعة الجهاد الإسلامية(١).

وظلت الحركات الإسلامية من ١٩٨١ حتى الآن تمارس نفس الخط، النزاع المسلح مع النظام السياسى القائم فى مصر. فقد استمرت الساداتية دون السادات. واستمرت العلاقة مع إسرائيل بالرغم من رفض التطبيع من مجموع القوى السياسية المصرية والأردنية والاتحادات والنقابات والمنظمات الأهلية. وكانت أكبر حادثة مذبحة الأقصر عام ١٩٩٩ والتى قضت على الموسم السياحى مع حوادث

---

(١) انظر دراستنا: الأصولية الإسلامية، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١ جـ٦ الأصولية الإسلامية، ص٣-٢٠٥.

أخرى ضد السياح فى الهرم أو قنابل فى ميدان التحريـر أو تراشق بالرصاص مع أفراد الشرطة فى الصـعيد لبيـان أن الجماعات الإسلامية هى التى تتحكم فى الحياة العامة وقادرة على التأثير فى الاقتصـاد، وإحـداث القلاقـل السياسـية، وتستولى على أجهزة الإعلام من البـاب الخلفـى بتصـدى أخبارها الصفحات الأولى فى الجرائد اليومية. دخل التـوتر بين الجماعات الإسلامية والنظام السياسى بسبب إعادة نظـر الجماعات فى ضرورة استعمال العنف وسـفك دم الأبريـاء بالاعتداء على السياح بعد حادث الأقصر وظهور جناح يحرم ذلك. فلا تؤخذ جريمة المذنب بالبرىء. ومع ذلك يظل التوتر قائماً، لاعتبار الجماعات قوة المعارضة الرئيسية فى البلاد، تتوجه لها أجهزة الأمن بالمرصاد.

<u>٤- شعارات الإسلام السياسى.</u>

إن تحليل شعارات الحركـات الإسـلامية المعاصـرة كعلامات على أيديولوجياتها السياسية ومزاجها النفسى ينتهى إلى أنها شعارات سلبية أكثر منها إيجابية، تدل علـى قـدر كبير من الغضب والرفض، والهروب إلى البديل، والبحـث

عن المنقذ. وهى أربعة شعارات: "الحاكمية لله"، "الإسلام هو البديل"، "الإسلام هو الحل"، "تطبيق الشريعة الإسلامية".

الأولى "الحاكمية لله" تعنى رفض حاكمية البشر التـى اضطهدت الحركة الإسلامية سواء فى الفترة الليبرالية التـى استشهد فيها حسن البنا أو الفترة القومية التى استشهد فيهـا عبد القادر عودة وسيد قطب وغيرهم من أعضـاء جماعـة الجهاد مثل محمد عبد السلام فـرج، وخالـد الاسـلامبولى وغيرهم. فالله حاكم لا يظلم، وهو أدرى بمصـالح العبـاد. حكمه تطبيق إرادته، أوامره ونوهيه التى تجلت فى الشريعة. وهو موقف صريح بنص القرآن فى آيات ثلاث ﴿**ومـن لـم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**﴾، وفى آية أخـرى ﴿**هم الفاسقون**﴾، وفى أية ثالثة ﴿**هم الضالون**﴾. الحاكمية الله ضد الحاكمية لأهواء البشر ومصالح الطبقـات. الحاكمية لله لا تخطئ فى حين أن حاكمية البشر تخطئ وتصيب. فالشعار يتضمن رفضاً لكل نظم الحكم البشرية على كافة أنواعهـا، ليبرالية، وقومية، واشـتراكية، وماركسـية، وديمقراطيـة، وجمهورية، وملكيـة، وإماراتيـة، وسـلطانية، ودولتيـة، وجماهيرية عظمى أو صغرى. فالشـعار يعنـى الـرفض

والسلب. وإذا سئلت الجماعة ماذا تعنى "الحاكمية لله" إيجابـا لصعبت الإجابة لأن الله لا يحكم بنفسـه بـل عـن طريـق شريعته. والشريعة يفهمها البشر ويستنبطونها من أصـولها، ويطبقونها فى الزمان والمكان طبقاً لمقتضيات التعزير. وفى حاجة إلى فروع تحول مبدأ الشورى إلى نظام فـى الحكـم، ومبدأ العدالة الاجتماعية إلى نظرية فى الاقتصاد، ومبدأ "حق الاختلاف" إلى نظرية فى التعددية السياسية. وعندما تصـل الحركة الإسلامية إلى الحكم مثل السودان والطالبان وإيـران فإنها تتحول إلى نظام تسلطى لا يفترق عن النظم السياسـية العلمانية. فالتسلط بنية اجتماعية وموروث ثقافى غالب تعتمد علبه النظم السياسية وحركات المعارضة على السـواء بمـا فيها الحركة الإسلامية.

والثانى "الإسلام هو البديل" يتضمن أيضاً رفضاً هائلاً لكل البدائل المتاحة والتى تم تجربتها فى حياة المسلمين فـى العصر الحاضر. الليبرالية أولاً ثـم الاشـتراكية والقوميـة والعربية ثانياً. ربما الليبرالية قدمت بعض الإنجازات علـى مستوى حرية الفكر والتعبير والصـحافة والحيـاة الحزبيـة والبرلمانية. وأثنائها اشتدت الحركة الوطنية، وقامت ثـورة

١٩١٩ باسمها. ومع ذلك ساد الإقطاع والرأسمالية والتوجه نحو الغرب. وكانت الأحزاب فاسدة، يضطهد بعضها بعضاً، والانتخابات مزورة، والبرلمان بأيدى الملك يحله متى يشاء، والدستور منحة منه، والإنجليز مازالوا فى البلاد، وفى عصرها وقعت معاهدة ١٩٣٦ ونكبة ١٩٤٨.

ثم تلتها الاشتراكية أو القومية العربية وحققت بعض الإنجازات مثل تأميم قناة السويس فى ١٩٥٦، وتمصير الشركات الأجنبية فى ١٩٥٧، والوحدة مع سوريا فى ١٩٥٨-١٩٦١، وقوانين يوليو الاشتراكية فى ١٩٦٢-١٩٦٣، وتدعيم ثورة اليمن فى ١٩٦٤، وثورة العراق فى ١٩٥٨، وثورة ليبيا فى ١٩٦٩، ورفض الصلح والاعتراف والتفاوض مع الكيان الصهيونى فى ١٩٦٧، وحرب الاستنزاف فى ١٩٦٨-١٩٦٩، ومجانية التعليم، والتصنيع، وتوحيد العرب، وإكمال حركات الاستقلال، والقطاع العام، وتأسيس حركة عدم الانحياز، "لا شرقية ولا غربية" منذ باندونج فى ١٩٥٥ حتى بلجراد فى ١٩٦٤ والجزائر والقاهرة ونيودلهى. ولكنها انتهت بالهزيمة المروعة فى ١٩٦٧ إثر سيادة الطبقة الجديدة، الضباط والتكنوقراط،

وكبار موظفى الدولة ورجالات الحزب، والفسـاد، والقهـر، ونهب القطاع العام. واحتلت سيناء وباقى فلسطين والجولان. وفى عصرها تم إنشاء إسرائيل الكبـرى، ومـد الهجـرات السوفيتية إلى إسرائيل. وتم الاعتراف بإسرائيل، والتحـالف مع أمريكا. واستمر الأمر كذلك فـى الجمهـوريتين الثانيـة والثالثة، والتحول من القطاع العام إلى الخاص، ومن مجانية التعليم إلى خصخصته، ومن التخطيط الوطنى إلى الاستثمار الأجنبى، ومن السيادة الوطنية إلى الدخول فى عصر العولمة واقتصاديات السوق. وجرمت الحركة الإسـلامية واستشـهد زعماؤها. واستبعد الإسلاميون ودخلوا السجون ثم استعملوا ضد الخصوم ثم راحوا ضحية ألاعيب السياسـية. ومـازال إرث هذا العصر قائماً فـى القلـوب حتـى الآن، يحـرك الضغائن، ويثير الأحقاد، ويتربص للانتقام.

والثالث "الإسلام هو الحل" وهو مثل الشعار السابق إذا اشتدت الأزمات، وتوالت النكبات وعجزت النظم السياسـية عن حلها ظهر "الإسلام هو الحل" عن طريق البحث عـن الغائب المجهول، والمفتاح السحرى لكل الأبـواب، وعجـز الدولة عن إيجاد الحلول للأزمات التى تفاقمت يوماً بعد يوم.

فلا الليبرالية أفلحت فى تحرير فلسطين بل ضاع نصفها فى العهد الليبرالى فى ١٩٤٨ والنصف الآخر فى العهد الاشتراكى فى ١٩٦٧. كانت الحركة الإسلامية مضطهدة فى العصر الليبرالى واستشهد حسن البنا فيه، ومضطهدة أيضاً فى العصر الاشتراكى واستشهد عبد القادر عودة وسيد قطب ومحمد عبد السلام فرج فيه. وتجزأت الأمة فى العصر الليبرالى بعد الحرب العالمية الأولى وهزيمة تركيا واحتلال القوى الغربية لها، وتقسيم غنيمة الرجل المريض. وتشرذمت أثناء الجمهورية الثالثة إلى عرب وبربر وأكراد وسنة وشيعة ومارونية وقبطية. ووقعت الحروب الأهلية فى السودان والجزائر ولبنان. وأغلقت الحدود بين المغرب والجزائر. وصدامات بين مصر والسودان، وخلافات بين اليمن والسعودية، وبين قطر والبحرين حتى وقع الغزو العراقى للكويت. وانضم فريق من العرب إلى قوى التحالف الغربى، وفريق آخر مناهض له. واعتدت إسرائيل على لبنان وتونس والعراق وسوريا ومصر، ومازالت يدها تريد أن تصل إلى إيران وباكستان. لم تستطع الأيديولوجيات الليبرالية أو الاشتراكية القومية أن تحل قضايا التنمية لا على الطريق

الرأسمالى ولا على الطريق الاشتراكى. ولم تستطع أن تحل قضية الهوية، بعد أن أصبحت غربية فى العصر الليبرالـى وفى عصر الانفتاح والعولمة فى الجمهورية الثالثـة. فـإذا كانت التجربة تثبت فشل الأيديولوجيات العلمانية التحديث لم يبق إلا الإسلام الذى لم يجرب حتى الآن مع أن "الإسلام هو الحل" سلباً لفشل تجارب التحديث السـابقة. مـع أن الحكـم الاسلامى قد تمت تجربته فى السعودية وفى أفغانستان وفـى السودان وكانت المخاسر كثيـرة علـى صـعيد الحريـات. ومازال التجربة الثورية الإسلامية فى إيران على شفا جرف هاو نظراً للاستقطاب بين الإصلاحيين والمحافظين، ومحاولة كل منهما السيطرة على قطاعات الدولة كالجيش والمجلـس النيابى والقضاء والإعلام. ومـازال حكـم "الطالبـان" فـى أفغانستان بعيداً عن أن يكون نموذجاً للحكم الاسلامى. وقـد انتهى الانقلاب "الاسلامى" فى السـودان بتعـاون البشـير والترابى إلى النزاع بين الرأسين فى مواجهة وصدام يضاف إلى النزاع المسلح الدائر بين الشمال والجنوب.

والرابع "تطبيق الشريعة الإسلامية" ويعنى ضيق الناس بمجموع القوانين المدنيـة التـى تـتحكم فـيهم، السياسـية

والاجتماعية والاقتصادية. لا يعرفون سبب سنها أو تغييرها ولا عن أى مصالح تعبر. كلها سواء فـى الظلـم والضـيق والإضرار بمصالح النـاس. فينـادون بتطبيـق الشـريعة الإسلامية هرباً من القوانين المدنية وفراراً منها. فـإذا كـان البشر يظلمون فإن الله لا يظلم. وإذا كانت الشرائع المدنيـة تعبر عن إرادة الحكام وأهوائهم فإن الشريعة الإلهية عادلة لا تظلم تعبر عن الإرادة الإلهية التى لا تنحـاز لفريـق ضـد فريق. النظم السياسية تتبع إرادة الحكام واختياراتهم، ليبرالية أو اشتراكية. وقد يغيرها الحاكم نفسه طبقاً لمزاجه وتقلباتـه ومصالحه وتحالفاته. والأنظمـة الاقتصـادية رأسـمالية أو شيوعية، تقوم على الملكية الخاصة أو الملكية العامة، علـى الحرية الاقتصادية أو على التوجيه الاقتصادى. كـل ذلـك يقرره الحكام دون ما رعاية لمصـالح النـاس. وسياسـات الأجور تتغير كل يوم ولا يدرى الناس ما معاييرها. وكلهـا تؤدى إلى الضنك والفقر ولا تعادل مسـتوى الأسـعار، ولا تقوم على أن العمل وحده مصدر القيمة، وتعطى أصـحاب الياقات البيضاء أكثر مما تعطى أصحاب الياقات الزرقـاء. والنظم التعليمية وقوانينها تتغير كل بضعة سنوات. وكلها لا

ترعى العلم، ولا تؤدى إلى البحث بل إلـى طاعـة الحكـام وتقليد القدماء. يتعذب المواطن فـى دور الحكومـة لأخـذ تصريح بناء أو رخصة قيادة أو بطاقة شخصية أو حقه فـى محكمة أو يشتكى فى قسم شرطة. ويتوق إلى نظام لا يظلـم وإلى شريعة عادلة. ولما كان الإسلام مازال حياً فى القلـب، والشريعة مرضى عنها فى العبادات فإنه وجـدانياً ونفسـياً يتوق إلى من يرفع شعار "تطبيق الشريعة الإسلامية". مع أنه أيضاً لا يطبقها إلا رجال يسيئون فهمها ويطبقونها حرفياً كما هو الحال فى كثير من النظم الإسلامية المحافظة فى السودان وإيران وأفغانستان وشمال نيجيريـا وتشـاد حيـث تـوطن الأغلبية الإسلامية، وتضحى بوحدة الوطن من أجل تطبيـق الشريعة الإسلامية، وكـذلك الحـال فـى بعـض الأقـاليم الاندونيسية[1].

إن تحليل شعارات بعض الإخوان التقليديـة الأولـى يجدها البعض أيضاً إنما تعبـر عـن الأوضـاع السياسـية والاقتصادية والاجتماعية، مثل "الله زعيمنا، والرسول قدوتنا،

---

(١) انظر دراستنا: الحاكمية تتحدى، هموم الفكر والوطن، جـ ١ التـراث والعصر والحداثة، مدبولى، القاهرة ١٩٩٨ ص ٤٢٩-٤٥٠.

والقـرآن دستورنا، والجهاد سبيلنا، والموت فى سـبيل الله أسمى أمانينا". وهو الهتاف الرئيسى للجماعة. "الله زعيمنـا" تعنى الضيق بزعامة البشر، فالكل متسلط قـاهر، ظـالم لا يبغى إلا سلطانه، ملكاً كان أم ضابطاً، من قـريش أو مـن الجيش، مفوضاً من الله أو منتخباً من الناس، فكلاهما تفويض زور، وانتخاب مزور. فزعامة الله أفضل من زعامة البشر. و"الرسول قدوتنا" تعنى أن القدوة البشرية قـد عـزت، وأن البشر جميعاً ناقصون، وأن الحكام ليسوا نماذج يقتدى بهـم. فالرسول هو القدوة فى حياته وسنته، فى أهله ومع أصحابه، فى أقواله وأفعاله. و"القرآن دستورنا" تعنى الضيق بدسـاتير البشر التى تعبر عن إرادة الحكام. إذ تتغير الدساتير. وفـى بنودها ما يعطى الحكام سلطة مطلقة وما يقيد حريات الناس. لذلك تقوم الهبات الشعبية لإلغاء الدستور أو على الأقل تعديل بعض بنوده. والقرآن دستور لا يظلم ولا يحابى ولا يتحيـز لأحد. هو دستور إلهى يتجاوز الزمان والمكـان والعصـر. و"الجهاد سبيلنا" ضد الخضوع ومصالحة الأعداء والرضـا بالذل وعقد معاهدات تضر بمصالح البلاد. فالجهاد أفضـل طريق لنيل الحقوق. و"الشهادة فى سبيل الله أسـمى أمانينـا"

تعنى حب الموت الكريم على الحياة الذليلة، والشهداء أحياء عند ربهم يرزقون. وشهداء المقاومة فى جنوب لبنان وفى فلسطين قادرون على الصمود أمام أعتى الجيوش وأحدث الأسلحة بالأجساد البشرية والعربات المفخخة فى العدو.

وإن تحليل هتافات الحركة السياسية يؤدى إلى نفس النتيجة وهى الضيق بالواقع والرفض لنظمه والتوق إلى واقع جديد. مثلاً "الله أكبر ولله الحمد"، تعنى أن الله أكبر من كل كبير، الله أكبر على كل من طغى وتجبر، الله أكبر قاصم الجبارين وهو شعار الثورة الإسلامية فى إيران، ضد تأليه البشر، وتعظيم الحكام، وتقديس الطغاة. وفى نفس الوقت تعنى التواضع والشكر والحمد لله على نصرة الحق على الباطل، العدل على الظلم. ومثل آخر "خيبر خيبر يا يهود، جيش محمد سوف يعود" إنما يدل على ضيق بعجز الأمة عن مواجهة الكيان الصهيونى، استيطانه وتوسعه، وقمعه لانتفاضة الأقصى، وقتله أطفال الحجارة، وأن التاريخ متصل الحلقات، وكما انتصر الرسول على اليهود فى خيبر قديماً ينتصر المسلمون عليهم فى فلسطين حديثاً بنفس السلاح وهو الإسلام، "بالروح والدم، نفديك يا إسلام" لها نفس المعنى

"بالروح والدم نفديك يا فلسطين"، وبالشهادة "بالروح، بالـدم نفديك يا شهيد"، "لا اله إلا الله، الشهيد حبيب الله".

٥- جدل الشرعية واللاشرعية.

إن الذى يحدد علاقة الحركـات الإسـلامية بـالنظم الإسلامية هى قضية الشرعية واللاشرعية لكليهما معاً وليس لواحدة دون الأخرى. عندما تكون النظم السياسية شرعيـة، منتخبة من الناس دون تزوير تصعد الحركة الإسلامية وتأخذ حق تمثيلها فى المجالس النيابية فى النظام البرلمانية. وتصبح ممارسات العنف هى الاستثناء من الطرفين نظـراً لحداثـة المجتمعات الإسلامية فى التجربـة الديمقراطيـة للحركـات الإسلامية. وإذا كانت الأنظمة السياسية تسلطية تقـوم علـى القهر والغلبة وأجهزة الأمن والشرطة انعكس ذلك سلباً على الحركات الإسلامية ومارست العنف، فلا يقابل العنف العلنى إلا العنف السـرى. ولا يجابه العنف القسـرى إلا العنـف التحررى. ولا يقوى على العنف القهرى إلا العنف الثورى، وكما هو الحال فى علاقة المنظمات الثورية بأنظمة الحكـم

الديكتاتورية فى أمريكا اللاتينية[1]. فالنظام السياسى هو البادئ بالعنف ليس ضد الحركات الإسلامية وحدها بل ضد جميع حركات المعارضة إسلامية وقومية وليبرالية. العنف كمقدمة يولد العنف كنتيجة، العنف كفعل يولد العنف كرد فعل أو انفعال.

وهناك العنف المرئى، استعمال أجهزة الأمن ضد الحركات الإسلامية، والعنف اللامرئى مثل تشويه صورتها فى أجهزة الإعلام، واستبعادها من مراكز اتخاذ القرار، والتدخل فى انتخابات الاتحادات والنقابات والمنظمات غير الحكومية والأحزاب السياسية لإسقاط مرشحى الحركات الإسلامية، وعدم السماح لها بإصدار صحفها اليومية أو مجلاتها الأسبوعية أو أنشطتها الدورية، ووضع أعضائها تحت المراقبة، ومنعهم من السفر، والتشكك فى رموزها وطريقة حياتها وأساليب ممارستها، الذقن والجلباب والسبحة والحجاب والحرفية والجماعات المغلقة ونظم المصاهرة والقرابة، والهجوم عليها من دعاة "التنوير الحكومى"،

(١) العنف القسرى Oppressive violence ، الحكم التحررى Liberating violence ، العنف الثورى Revolutionary violence.

واتهامها بالظلامية والتخلف والرجعية والأصولية والشكلية. هو العنف المكبوت الذى قد ينفجر فى أية لحظة عرضية تأتى كحامل اجتماعى له.

وهناك أربعة أنماط للعلاقة بين النظم السياسية والحركات الإسلامية. الأول النمط البرلمانى الذى يسمح بشرعية الحركة الإسلامية ويعتبرها جزءاً من النظام السياسى وإحدى فصائل المعارضة. فالنظام السياسى الديموقراطى يولد حركة إسلامية ديموقراطية ولا تمارس العنف، وتقبل بنتائج الاقتراع. بل أحياناً تتجاوز الحركة الإسلامية دورها التمثيلى إلى القيام بالمهام الوطنية المناطة بالدولة ذاتها فى الدفاع عن وحدة الأراضى الوطنية واستقلال الوطن. وأكبر مثل على ذلك التجربة اللبنانية ودور الحركات الإسلامية فى النظام السياسى اللبنانى، وقيام حزب الله أو منظمة أمل بالعبء الرئيسى فى تحرير الجنوب من الاحتلال الصهيونى وبموافقة الدولة وفى إطار من الشرعية الدستورية بل وتقدير الدولة والشعب لدورها.

والثانية النظم السياسية الملكية أو الإماراتية أو

العسكرية التى تسمح بشرعية الحركات الإسلامية ليس حبـاً فى الديموقراطية أو إيمانياً بشـرعية الحركـة الإسـلامية، تنظيماتها وبرامجها وممارساتها، ولكن طبقاً لذكاء عملى من أجل استتاب النظام السياسى والاستقرار الاجتماعي وتحقيـق أمن الدولة. مثال ذلك التجربة الأردنية واليمنيـة والكويتيـة والمغربية والبحرينية أخيراً. بدأ الأردن هذه التجربة بالسماح للاخوان المسلمين بجميـع فصـائلهم بالتقـدم للانتخابـات البرلمانية وبقبول قواعـد اللعبـة الديموقراطيـة، المكسـب والخسارة، الأغلبية والأقلية. فإذا حققت الحركـة الإسـلامية بعض ما نادت به فى شعاراتها يزيد تمثيلهـا فـى الـدورة الانتخابية الثانية. فإذا لم تحقق شـيئاً ولـم يشـعر النـاس بالتطبيقات العملية لشعاراتها فإن تمثيلها يقـل فـى الـدورة الانتخابية الثانية. والاحتمال الثانى أقرب لأن تحقيق ما تنادى به الأحزاب فى نظام أوتوقراطى، ملكى أو عسكرى، صعب للغاية لأن القرارات السياسية الكبرى تظل حكراً على النظام السياسى.

وتشبه التجربة الكويتية التجربة الأردنية نظراً لتـاريخ ديموقراطى طويل للنظام السياسى الدولتى ولقوة المعارضـة

فى الشارع والصحافة والبرلمان بكافة فصـائلها القوميـة والليبرالية والإسلامية. وبالرغم من تشـدد بعـض أجنحـة الحركة الإسلامية مثل حـزب الإصـلاح وضـيق النظـام السياسى بالمعارضة ككل إلا أن الممارسات الديموقراطيـة تظل هى الغالب. ويعتبر حل البرلمان ضربة قاسمة للتجربة الديموقراطية إذا ما لجأ إليها أمير البلاد، وتؤدى إلى العنف السياسى من الجماعات الإسلامية والجماعات المضادة.

وقد وعت البحرين أخيراً الدرس وتبنت نفس التجربة الديموقراطية فى شكل تغيير النظام السياسى من أميريـة لا دستورية إلى ملكية دستورية كما كانت تنادى بـه الحركـة الإصلاحية مثل الأفغانى منـذ قـرن والنصـف. وعـادت المعارضة من الخارج، القومية أو الإسلامية أو الليبراليـة. وعاد الأساتذة الجامعيون المفصولون إلـى أعمـالهم. ورد الاعتبار لأصحاب "العريضة" خاصة فى مجتمع أغلبه مـن الشيعة والفقراء.

وقد كان النظام الملكى فى المغرب سباق لهذا الـنمط عندما كان الملك يسمح بتنظيم الإخـوان المسـلمين المؤيـد للعرش بالتواجد الشكلى دون أن يكون له أية قوة مؤثرة فـى

الحياة السياسية. فالملك هو أمير المؤمنين. ومحمـد خـامس وعلال الفاس شخصيات وطنيـة دينية. وحزب الاسـتقلال من تكوين علماء القرويين. فالدين موجود فى السياسة باسـم النظام السياسى وليس بضغط من الإخوان المسلمين. فإذا ما خرجت حركة إسلامية على هذا النمط اسـتبعدت وهمشـت وطوردت وحكم على أمرائها بالإعدام مثل حركـة الشـبيبة الإسلامية، وجماعة العدل والإحسان (عبد السلام يسن) الذى حددت إقامته الجبرية بعد كتاب خطاب للملك الشاب محمـد السادس عن الانفراجة الديموقراطية فى أول عهده وضـيق الخناق من جديد على جماعة العدل والإحسان اعتماداً علـى أن الاشتراكيين فى الحكم ولهم الأغلبية البرلمانية، واقتـداء بلعبة الحكام فى المشرق بضرب أجنحة المعارضة السياسية بعضها بالبعض الآخر طبقاً لجدل الخطر العاجـل والخطـر الآجل، وتقديم الأول على الثانى.

وقد سار النظام السياسى فى اليمن فى نفس التجربـة الديموقراطية بعد أن كسب شرعية جديدة فى الحفـاظ علـى وحدة البلاد شمالاً وجنوباً من خطر الانفصال. وبالرغم مـن بعض ممارسات العنف من حـزب الإصـلاح فـى الـيمن

المرتبط بالإخوان المسلمين إلا أن التجربة الحزبية التعددية مازالت مستمرة بالرغم من حصول الحزب الحاكم على الأغلبية فى البرلمان، والتوتر بين جناحى المعارضة، الإسلامى والقومى مما ينذر أيضاً بلعبة ضرب بعضها بالبعض الآخر اقتداء بمصر.

وهناك نمط ثالث فى تجارب مصر وسوريا والعراق وليبيا كنظم عسكرية فى نشأتها، والسعودية وعمان وقطر والإمارات كنظم ملكية أو سلطانية أو أميرية (نسبة إلى أمير) أو حاكمية (نسبة إلى حاكم). يقوم النظام السياسى فيه على الانقلاب العسكرى ويستمد شرعيته من الثورة أو على الملكية ويستمد شرعيته من الوراثة. ولما كان الانقلاب العسكرى والملكية الوراثية نظامين غير إسلاميين لأنهما لا يقوما على البيعة والاختيار الحر من الشعب فإن الشرعية تنقصه مما يجعل شعارات الحركة الإسلامية مثل "الحاكمية لله" تمثل خطراً عليه. لذلك لا يسمح هذا النمط الثالث بشرعية الحركات الإسلامية لأنها تمثل خطراً عليه وبديلاً له فى آن واحد. فهناك صراع مكبوت بين النظام السياسى والحركات الإسلامية يؤذن بالانفجار، بل ويتفجر بين الحين

والآخر كما هو الحال فى المعارضة الإسلامية الشيعية فى العراق المهاجرة خارجه، والمعارضة الإسلامية فى ليبيا التى وصلت إلى حد الصدام المسلح فى الجبال بالقرب من بنى غازى منذ عامين، والإخوان المسلمون فى سوريا بعد مذبحة حماة ودخولهم السجون أو الإفراج عنهم ودخولهم فى ائتلاف حكومى. والحركات الإسلامية فى مصر، خاصة جماعة الجهاد، والتى مازالت ترى أن نظام الحكم لا شرعى تجب مقاومته حتى ولو سقط الأبرياء مثل الاعتداء على السياح الأجانب ورموز الدولة.

ويوجد نفس النمط فى النظم الملكية فى السعودية والسلطانية فى عمان والحاكمية (نسبة إلى الحاكم) فى الإمارات والأميرية (نسبة إلى الأمير) فى قطر. وتستمد هذه النظم شرعيتها من الإسلام بطريقة أو بأخرى، فالملك فى السعودية خادم الحرمين، والإسلام ثقافة وحضارة وسلوك الناس فى سلطنة عمان وإمارة البحرين والإمارات العربية المتحدة. ويأتى التمايز ببروز أجنحة إصلاحية فى الحركة الإسلامية التقليدية مثل الوهابية الجديدة فى السعودية والتى ترفض بعض الممارسات السياسية التى تتم فى السعودية

باسم الوهابية التقليدية مثل الاعتماد المتزايد على الولايـات المتحدة الأمريكية بعد حـرب الخلـيج واسـتدعاء القـوات الأجنبية وبعض مظاهر البذخ فى العائلة المالكة. لا فرق فى ذلك بين القوى الإسلامية والقوى الوطنية الأخرى الليبراليـة والقومية. الأئمة والمثقفـون وجماعـات حقـوق الإنسـان والمجتمع المدنى والحركات النسائية.

والنمط الرابع وهو الأشد توتراً بين النظام السياسـى والحركة الإسلامية فى السودان والجزائر. ففـى السـودان حدث انقلاب قادته الحركة الإسلامية والجـيش أى قـريش والجيش، السلطة الدينية والسلطة العسكرية. بعدها هـاجرت القوى الحزبية خارج السودان وكونت جبهة معارضة فيهـا الجيش الشعبى لتحرير الجنوب وزعيمهـا رئيسـاً لقـوات المعارضة لسفك الدماء بين المواطنين. ومـازال الصـراع دائراً بعد اعتقال حسن الترابى بعد اتفاقه مع قرنـق. وقـد يصل الأمر إلى حد الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب كما هو دائـر الآن أو بين الشمال والشمال. وفى نفـس الوقـت يخضع السودان لحصار خارجى واعتداء على مصنع الشفاء بتهمة تكوين أسلحة جرثومية. والناس فى الجنوب جـوعى

وعطشى باسم الحكومة والمعارضة، الإسلام والعسكر.

والأخطر من ذلك كله الجزائر التى تدور فيها حـرب أهلية بين الاخوة الأعداء، الإسلاميين والدولة، بعد الانفراجة الديموقراطية إثر الهبة الشعبية أثناء حكم الشاذلى بن جديـد، ونجاح الحركة الإسلامية فى المجالس التشـريعية، وإلغـاء الجيش لنتائجها، وتحول الحركة الإسلامية إلى القتال المسلح لتستعيد انتصارها الانتخابى الذى سلبه منها الجيش. والنتيجة ما يقرب من سبعين ألف شهيد من النساء والأطفال والشيوخ. ولم ينجح قانون الوئام الوطنى فى إنهاء الحرب. كما لم ينجح الخلاف بين قادة الحركة الإسلامية حـول بشـاعة الحـرب وجدواها فى توقفها أو التخفيف من حدتها. تخّـون الدولـة الإسلاميين لأنهم يقتلون أبنـاء الـوطن الأبريـاء، ويكفـر الإسلاميون الدولة لأنها لا تحكم بالشرع ونمـوذج النظـام التسلطى. كل فريق يقصى الآخر ويستبعده. ونهاية النفق لـم تظهر بعد.

٦- مستقبل الإسلام السياسى.

يتضح من جدل الشرعية واللاشرعية أنه فـى الـنظم

السياسية الديمقراطية التى تصبح فيها الحركـة الإسـلامية حركة شرعية معترف بها تكـون أقـرب إلـى الاسـتقرار السياسى. بل يتحول الخطاب السياسى الاسلامى من شعاراته الرافضة إلى خطاب سياسى يقوم علـى برنـامج يبنـى ولا يهدم، يحاور ولا يستبعد. كما يطمئن النظام السياسى إلى أن استقراره مشروط بالديموقراطية، وإعطاء الشرعية للحركـة الإسلامية أسوة بباقى القوى والأحزاب السياسية المعتـرف بها، القومية والليبرالية بل والماركسية. فليس من المعقول أن يكون البعيد أولى بالشرعية من القريـب. بـل إن الحركـة الإسلامية هى التى تقوم ببعض مهام الدولة كما هو الحال فى لبنان فى تحرير الجنوب المحتل، وحمـاس والجهـاد فـى فلسطين بعيداً من أو بالاتفاق مع السلطة الوطنية الفلسطينية. وتنشط الحياة الحزبية، وتقوى التجربة الديموقراطيـة فـى النظم التى تعترف بشرعية الحركة الإسـلامية مثـل الأردن والكويت واليمن، وربما تكون المغـرب والبحـرين علـى الطريق. فهى تعددية حزبية ذات طابع ثنائى. تضع حـدوداً على أحادية الحزب الحاكم وسلطته المطلقة، وتجعل النـاس أقدر على الاختيار الحر الديموقراطى بين بديلين، وبدلاً من

أن يصبح التوتر قائماً بين مصر وسوريا والعراق وتونس بين النظام السياسى والحركات الإسلامية السرية تحت الأرض أو المهاجرة خارج الأوطان، وحدوث انفجارات وعنف بين الحين والآخر. يمكن للنظم السياسية أن تستقر، وللحركات الإسلامية أن تعيش فى جو سياسى صحى لو أعطيت لها الشرعية وتحولت إلى أحزاب سياسية ذات برامج اجتماعية واقتصادية، ويصبح الإسلام باعتباره ثقافة شعبية حاملاً طبيعياً للاحتجاج السياسى والاجتماعى.

مازالت العقبة الرئيسية الآن هو نقص الشرعية المزدوجة بين النظام السياسى والحركة الإسلامية. ومازال كل طرف يريد إقصاء الآخر، النظام السياسى يريد القضاء على كل صنوف المعارضة البديلة وليس الحركة الإسلامية وحدها. والحركة الإسلامية باعتبارها أقوى جماعات المعارضة تريد أن تسقط النظام وتحل محله إن لم يكن بالفعل فعلى الأقل على مستوى التمنى والإعلام. مازال الثقل التاريخى للصراع فى الماضى يمنع من الحوار فى الحاضر والائتلاف فى المستقبل. مازال تخوف كل طرف من الآخر والترصد به قائماً من أجل تحين الفرصة

للانقضاض عليه والتخاص منه وهو لا يعلم أنه بـذلك إنمـا يقضى على نفسه، وهدم المعبد كله بسياسة شمشون.

كان شرط النظـام السياسـى للاعتـراف بالحركـة الإسلامية حركة شرعية هو أن تنبذ العنف، وتقبـل قواعـد اللعبة الحزبية، وتحول شعاراتها إلى برامج سياسية مثل باقى الأحزاب لأن الدستور يمنع من إقامة حزب على أساس دينى وإلا تحولت الدولة إلى مجموعة مـن الأحـزاب الطائفيـة. وقامت الحركة الإسلامية بالالتزام بهذا الشرط. وقدمت طلباً إلى لجنة تقديم الأحزاب بمجلس الشورى لتأسيس حزب كما حدث فى مصر بتقديم بعض أجنحة الحركة الإسلامية طلبـاً لتأسيس حزب "الوسط". ومع ذلك يرفض النظـام السياسـى بحجة أن البرنامج لا يقدم جديداً بالنسبة للأحزاب الموجودة. بل ويقوم بالقبض على الأعضاء المؤسسين بتهمـة تأسـيس حزب لا شرعى للاخوان وهى جماعة منحلـة منـذ ١٩٥٤ بالرغم من أن الصحافة تتحدث عن نشـاطها واجتماعاتهـا وفوزها أو خسارتها فـى الانتخابـات العامـة أو المحليـة كمستقلين. والآن تتم محاولة أخرى لإنشاء حـزب "العدالـة" والانتظار يطول دون موافقة أو رفض. وهو نفس السيناريو

التركى فى تكوين أحزاب إسلامية مثل حزب "رفاه" ثم حزب "الفضيلة" فى دولة علمانية تعلن رسمياً أيضاً تحـريم قيـام أحزاب دينية. وتبدو العلمانية تسلطية اقصائية، مطلقة أحادية الطرف كنظام ثيوقراطى بديل.

وحدث نفس الشىء فى تونس عندما كونـت الحركـة الإسلامية حزب "النهضة" لراشد الغنوشى، لا يختلـف فـى برنامجه كثيراً عن باقى الأحزاب العلمانية التونسية. يسـلم بالتجربة الديموقراطية ويعترف بأنه جزء منها. ينبذ العنف، ويعترف بحقوق الإنسان والمرأة وحق الجميع فـى توزيـع عادل للثروة بحيث تجعله حزباً وطنياً ليبرالياً تقدمياً. ومـع ذلك يرفض النظام السياسى الاعتراف به ويطارد أعضـاءه، ويريد القبض على رئيسه، ويظل هائماً علـى وجهـه فـى العواصم الغربية متمتعاً بحرية التنقل والتعبير، بعض مـآثر الغرب، منتظراً تغيير النظام السياسـى بـانقلاب عسـكرى مضاد أو شعبية عارمة حتـى تعـود الليبراليـة والتعدديـة الحزبية وحقوق الإنسان.

وقد بدأ الإفراج عن الإخوان فى سـوريا فـى العهـد

الجديد بعد مذبحة حماة فى العهد القديم وتدمير المدينة بعد هبة الإخوان فيها. وطالب الإخوان بنسيان الماضى وبداية عهد جديد يتم لهم فيها الاعتراف بالشرعية وحق تكوين جماعة لهم يمارسون من خلالها نشاطهم. ومع ذلك لم يوافق النظام السياسى على شرعية الجماعة إلا من خلال الائتلاف الحكومى كأفراد وليس كجماعة، كأعضاء وليس كتنظيم. ومازال العهد الجديد متأرجحاً بين الانغلاق والانفتاح، بين عادة القديم ومتطلبات العهد الجديد، بين النظام السياسى الواحد والتعددية الحزبية.

ومن ثم توضع الحركة الإسلامية بين المطرقة والسندان. إذا دافعت عن وجودها ومارست نشاطها بالعنف اتهمت بتدبير انقلاب على نظام الحكم وممارسة العنف وارتكاب الجرائم وتهديد الأمن الوطنى فى الداخل والقومى فى الخارج. فإذا نبذت العنف وقبلت قواعد العمل الديموقراطى وأرادت أن تكون جزءاً من نسيج المجتمع وحركة التاريخ رفض النظام السياسى خشية حصولها على الأغلبية البرلمانية. ويكون النظام السياسى فى الحالتين هو الخاسر، ولكنها خسارة على الأمد القصير للنظام السياسى،

ومكسب على الأمد الطويل للوطن.

والنظام السياسى أيضاً بين المطرقة والسندان. إذا هو قبل شرعية الحركة الإسلامية كحزب سياسية يكون هو الضحية لأن الحزب الجديد سيفوز بالأغلبية البرلمانية نظراً لرفض الناس للحزب الحاكم الذى يكون خاسراً على الأمد القصير. وإذا رفض الترخيص للحركة الإسلامية لتكون حزباً سياسياً فإنه يكون أيضاً الخاسر على الأمد الطويل ولن يبق أمامه إلا العنف ومقابلة النظام السياسى له بالعنف، ويزداد قتل الأبرياء كما هو الحال فى الجزائر.

والحقيقة أنه لا بديل عن التعددية السياسية كنظام للحكم وتكوين جبهة وطنية ائتلافية بين جميع القوى السياسية بما فى ذلك الحركة الإسلامية سواء كانت حزباً أو جماعة طبقاً لنتائج صناديق الاقتراع، نظراً لاستحالة وجود أغلبية سياسية حالياً لا لأحزاب السلطة ولا لأحزاب المعارضة. فهناك أربع قوى سياسية فىأصلها تيارات فكرية فى الوطن العربى: الليبرالية والقومية (الناصرية، الاشتراكية العربية)، والماركسية بالرغم من انهيار نظمها منذ عقد من الزمان، والحركة الإسلامية. كل منها حكم بمفرده. حكمت الأحزاب

الليبرالية فى الوطن العربى قبل الثورات العربية الأخيرة منذ أوائل الخمسينات ومازالت تحكم فى الكويت واليمن ومصـر والأردن والمغرب ولبنان والسودان فى الـنظم الملكيـة أو النظم العسكرية. ومازالت الناس تحن إليها نظراً لما ترجـوه من حرية سياسية وليس فقط حريـة اقتصـادية. والقوميـة حكمت بعد الثورات العربية الأخيرة كنظم عسكرية فى مصر وسوريا والعراق واليمن وليبيا وبعد حركات التحرر الوطنى مثل الجزائر. وقد انقلب معظمها إلى عسكرية ليبرالية بعـد هزيمة يونيو ١٩٦٧ أو إلى عسكرية خالصة كما هو الحـال فى تونس. ظلت العسكرية وتغيرت الاشتراكية إلى الليبرالية بلا قيمها. فعم الفساد والسرقة ونهب المال العام. حدث ذلـك فى مصر أولاً وسوريا ثانياً واليمن ثالثاً. ولم يعد يبقى عليها إلا العراق المحاصر منذ غزو الكويت وليبيـا المحاصـرة بتهمة لوكربى ومساعدة الإرهاب. والماركسية لم يعـد لهـا صوت إلا فى جبهة ائتلافية فى سـوريا والعـراق أو بقايـا أحزاب متناثرة فى لبنان. والحركة الإسلامية هى الأظهر فى لبنان والسودان والكويت واليمن والمغرب والأردن وبعـض فصائل المعارضة العراقية والتونسية فى الخارج وفى الداخل

مثل مصر والجزائر.

التعددية السياسية إذن أمر واقع فى الفكر السياسى العربى الحديث، ولا يمكن لتيار إقصاء آخر. تختلف فى التمثيل وفى ممارستها طبقاً لشرعيتها أو لا شرعيتها. وقد تتفق فيما بينها على بعض الأهداف القومية المشتركة بل وفى الوسائل أيضاً، ولا تتعدد إلا الأطر النظرية أو البواعث. فالتيارات الأربعة تتفق فيما بينها على تحرير فلسطين باسم القومية العربية عند الناصريين والقوميين، وباسم تحرير أراضى فلسطين عند الوطنيين الليبراليين، وباسم القوى العاملة، الفلاحين والعمال، ضد الاستعمار الاستيطانى أعلى مرحلة من مراحل الرأسمالية عند الماركسية، وباسم الجهاد وتحرير الأراضى المقدسة والمسجد الأقصى عند الإسلاميين. ولا تختلف فى ذلك النظم السياسية الحاكمة، قومية أو ليبرالية أو إسلامية، ملكية أو عسكرية، إمارة أو دولة، سلطنة أو جمهورية، مملكة أو جماهيرية. الهدف واحد وتتعدد الأطر النظيرة والوسائل العملية.

كما تتفق التيارات الأربعة ولو قولاً على حرية المواطن وحمايته ضد صنوف القهر والتسلط. فذاك شعار

الليبرالية وما تؤكده على حرية التعبيـر والحركـة، وحـق تكوين الأحزاب، وتستمد منه شرعيتها. والحرية والاشتراكية والوحدة الشعار الرئيسى فى الحركة القومية، مـع التركيـز على حريات الشعوب أكثر من حريات الأفـراد، ولا فصـل بين الخبز والحرية. والماركسية أيضاً تقـوم علـى تحـرر الأفراد من الاستغلال، والشعوب من الاستعمار. فالغاية مـن الاقتصاد الموجه القائم على التخطيط وتوجيه الدولة والملكية العامة لوسائل الإنتاج التحرر السياسى للأفراد من سـيطرة رأس المال. والحركة الإسـلامية شـعاراتها فـى الحريـة والمساواة فى قول عمر بن الخطاب الشهير "لـم اسـتعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ؟". وإن شهادة "لا الـه إلا الله" لهى إعلان لحرية الضمير الإنسان من كل صنوف القهر البشرى بفعلى النفى "لا اله" ثم الإثبات "إلا الله"(1).

وفى وحدة الأمة تتفق التيارات الأربعة على تحقيقهـا باسم وحدة الأمة الإسلامية وتجاوز الحدود المصطنعة التـى وضعها الاستعمار باسم الإسلام والوحدة الإلهية التى تنعكس

---

(١) انظر دراستنا: ماذا تعنى شهادة "لا اله إلا الله وأن محمداً رسـول الله"؟ الدين والثورة فى مصر جـ٧ اليمين واليسار فى الفكـر الـدينى ص١٤٧-١٦١.

فى وحدة الأمة، وباسم وحدة الأمة العربية والقومية التى تتجاوز حدود الدولة القطرية، وباسم وحدة الطبقة العاملة، العمل والفلاحون "يا عمال العالم اتحدوا" فى الماركسية، وباسم وحدة السوق وقوانينه فى الليبرالية، حرية الاستيراد والتصدير والشركات المتعددة الجنسيات. وفى عصر العولمة تتحدد الكيانات الصغرى فى تجمعات إقليمية أكبر، ولا تقوى الدول القطرية على المنافسة إلا فى تجمعات إقليمية أوسع وأشمل.

وفى تنمية الموارد الطبيعية والبشرية تتفق التيارات الأربعة عليها، باسم الإنسان سيد الطبيعة فى الليبرالية، وجدل الإنسان والطبيعة فى الماركسية، والتخطيط فى القومية العربية وتسخير الله كل ما فى الأرض لصالح الإنسان لتعميرها وسكناها والتمتع بخيراتها. وقد كثرت الأدبيات من مختلف الاتجاهات الفكرية والسياسية على التنمية المستقلة كشرط للتنمية المستدامة، وتحقيق التوازن فى ميزان المدفوعات، وزيادة معدلات التنمية ونقصان معدلات التضخم من أجل استيعاب الزيادة السكانية دون انخفاض فى مستوى المعيشة.

والدفاع عن الهوية ضد التغريب قضية رئيسـية فـى الحركة الإسلامية تصل إلى حد المفاصلة ﴿**لكم دينكم ولـى دين**﴾، ضد تقليد الآخر. وهى أيضاً محور الفكـر القـومى الذى يقوم على العزة القوميـة والاسـتقلال القـومى بـين المعسكرين الرئيسيين فى عصر الاستقطاب فيما سمى بعـد الانحياز أو الحياد الإيجابى أو دول العالم الثالث. والماركسية تحققها عن طريق هوية العامل وعدم اغترابـه عـن عملـه وتشيئه وتبعيته لصاحب رأس المال. والليبرالية تؤمن بهوية إنسانية عامة، هوية المدنية والتحضر، تقوم على مكتسـبات العصر الحديث، هوية متوازنة تجمع بين القديم والجديد، بين الأصالة والمعاصرة منذ فجر النهضة العربية.

وفى حشد الجماهير ضد اللامبالاة والفتور لا تختلـف القوى السياسية عليها. فالإنسان حمل الأمانة التى رفضـتها السموات والأرض والجبال أن تحملها. والقوميـة العربيـة رسالة فى التاريخ تعبر عن نبض الجماهير وحركة الشارع. والماركسية تحرك الجماهير عن طريق الوعى الاجتمـاعي والإحساس بالظلم. والليبرالية بطبيعتها نشاط حـر والتـزام بالإنتاج والمنافسة وهو ما يحرك البشر ويجند الطاقات.

إن الصحوة الإسلامية التى بدأت بعد هزيمـة ١٩٦٧ والثورة الإسلامية فى إيران، والإسلام فى أوربـا الشـرقية والغربية على السواء، والجمهوريات الإسلامية فـى آسـيا الوسطى، وفى أمريكا الشمالية وأفريقيا تدل على أن الإسلام قادم، وأن العالم الاسلامى ربما يكون على مشارف مرحلـة ثالثة بدايتها فى القرن الخامس عشر الهجرى، بعد أن اكتملت المرحلة الأولى فى القرون السبعة الأولى نهاية بابن خلدون، وبعد أن اكتملت المرحلة الثانية بفجر النهضة العربية الحديثة فى القرون السبعة الثانية بعد ابن خلدون. قد تشهد المرحلـة الثالثة عصراً ذهبياً للحضارة الإسلامية يشبه العصر الذهبى فى المرحلة الأولى والذى بلغ الذروة فـى القـرن الرابـع الهجرى، عصر البيرونى والمتنبى وأبى حيان[(١)].

ليس التحدى هو فى قبـول الصـحوة الإسـلامية أو رفضها ولكن التحدى هو أية صيغة للإسلام القادم، المحافظة التقليدية الموروثة من الغزالـى، الأشـعرية فـى العقيـدة والشافعية فى الفقه والاشراقية فى الفلسفة، والحرفية النصية

---

(١) مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ ص ٦٩٥-٧١٠.
محمد عابد الجابرى، حسن حنفى: حوار المشرق والمغـرب، مـدبولى، القاهرة ١٩٩٣ ص ٣٤-٣٧.

الموروثة من السلفية القديمة والمعاصرة أم الإسلام العقلانى المستنير وريث الحركة الإصلاحية من الأفغانى ومحمد عبده وعلال الفاسى وعدالحميد بن باديس ومالك بن بنى والطاهر والفاضل بن عاشور والكواكبى ومحمد إقبال، وهو الإسـلام التعددى الذى يقوم على شرعية الاختلاف، وقبول الحـوار، والتعبير عن مصالح الأمة؟ هل هو الخطاب الأصولى الذى كثر الحديث عنه أم الخطاب ما بعد الأصولى الذى هو فـى دور التكوين؟[1]. إن الحركة الإسلامية ليست كلاً واحداً الآن بل هى متعددة الأجنحة والاتجاهات من اليمين إلى الوسـط إلى اليسار، بين النقل والعقل، والـنص والواقـع، والعقيـدة والثورة، والحرف والتأويل. وهى تعددية طبيعيـة تسـتأنف التعددية القديمة، وحوار مع النفس قبل أن يتم الحـوار مـع الآخر.

إن تحليل "الإسلام السياسى بين الفكر والممارسـة" لا يعتمد فقط على الأدبيات، الدراسـات والبحـوث والرسـائل والمقالات فى الموضوع. فما أكثرها بالمئات. ويمكن القيـام

---

(١) ومن رموزه كمال أبو المجد، ويوسف القرضاوى، وخلـف الله محمـد خلف الله، والإسلاميون التقدميون فى تونس، واليسـار الاسـلامى فـى مصر، والاصلاحيون فى إيران.

بذلك عن طريق تحليل التجارب الشعورية الفردية والجماعية من أجل إضافة رؤية جديدة على ما تم تحصيله من خـلال الأرقام والجداول والإحصائيات والتواريخ وأسماء الأعـلام. فالماهية أقرب إلى العلم من الوقائع، والاستبطان أكثر إدراكا من الإحصائيات. لذلك أصبح المـنهج "الظاهريـاتى" أحـد المناهج الرئيسية فى الفلسفة والعلوم الاجتماعية القادر علـى إضافة جديد بدلاً من نقل المعلومات من مرجع إلـى آخـر، ومن مصدر إلى آخر.

ونظراً لأن الموضوع يتعلق بحركات ونظم سياسـية موجودة على الساحة وأن كل تحليل علمى للعلاقة بينهما قـد يغضب هذا الطرف أو ذاك فى مسألة وجود ومصـير فـإن الحرية الفكرية والبحث العلنى الموضوعى النزيه شـرطان للفكر وللاستنتاج. صـحيح أن الموضـوعية الخالصـة أو المحايدة لا وجود لها. فكل باحـث لـه انتمـاؤه الفكـرى والسياسى. ومع ذلك يمكن الوصول إلى نتائج عامة مقبولـة من الباحثين عن طريق تحليل التجارب الجماعية المشتركة. فالباحث مستقل عن السلطة والمعارضة وإن كان هواه هنـا وهناك. والمصلحة الوطنية العليـا هـو الهـدف المشـترك

للجميع، لا فرق بين الباحث والسياسى. وأفضل بحث نظرى ما كان قائماً على الممارسة. وأفضل ممارسة سياسية ما كان قائماً على البحث العلمى.

الديـــن
والشرعيـــة السياسيـــة

ليس الدين فقط هو مجموعة الشـعائر والعبـادات أو العقائد والإيمانيات أو المؤسسـات والهيئـات أو الأمـاكن والأزمنة المقدسة أو الأعياد والموالد أو الطرق الصـوفية أو رجال الدين إلى آخر ما يدرس فى علم الاجتماع الدينى وفى علم التاريخ المقارن للأديان. وليس هو ما يتحقق فى التاريخ من حضارة وعمران أو من حروب وخراب، وكلاهما باسم الدين. وليس نظما سياسية "ثيوقراطية" تدعى أنها تحكم باسم الله أو باسم الدين أو باسم الشريعة وإلا كان الكيان الصهيونى دولة دينية، وكانت النظم السياسية القهريـة التسـلطية دولا دينية. وليس مجموعة من القوانين والشرائع تتقدمها الحدود، القتل وقطع الأيدى والأرجل والرقاب والصلب على جـذوع النخل والاتهام بالكفر والردة. وكلها صور سلبية وممارسات فعلية للتدين الشعبى والرسمى.

(*) مجلة الديموقراطية، العدد ١٢- السنة الثالثة، أكتوبر ٢٠٠٣.

إنما الدين أيضا هو الموروث الثقافى المتراكم عبر التاريخ والذى تحول إلى ثقافة شعبية اتحدت مع خبرة الشعوب والتى عبرت عنها فى الأمثال العامية وسير الأبطال والقصص الشعبى. إذ يستشهد العامة والخاصة على حد سواء بالآيات القرآنية وبالأحاديث النبوية كما يستشهدون بالأمثال العامية والأقوال المأثورة. كلاهما حجة سلطة لفهم الواقع يقوم على النقد الاجتماعى وإيجاد مبررات للسلوك الفردى والجماعى. هو الذى يحدد رؤية الناس للعالم، ويعطيهم موجهات للسلوك. هو المخزون النفسى الحاضر عبر الماضى والمتواصل معه دون إحداث قطيعة بين الماضى والحاضر كما فعلت أوروبا فى بدايات عصورها الحديثة أو تجاور وتقسيم عمل بينهما، الموروث للحياة الخاصة، والحداثة للحياة العامة. وهو موقف له ما يشابهه فى معظم الثقافات الدينية، الهندوكية والبوذية والكونفوشية واليهودية والمسيحية مباشرة أو عن طريق غير مباشر فى الاتجاهات الحديثة منها[1].

---

(١) انظر: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، ص١١-٢٠.

وفى تاريخنا الحديث خرجت معظم حركات التحـرر الوطنى من الموروث الثقافى والإسلامى. فقد حدد الأفغـانى هذا المشروع التحررى: الإسلام فى مواجهة الاستعمار فـى الخارج، والقهر فى الداخل[1]. وعلى إثره قامـت الثـورات التحررية الإسلامية ممثلة فى الثورة العرابية فى مصر فـى ١٨٨٢، والثورة المهدية فى السـودان. واسـتمر الإسـلام الوطنى عند قادة ثورة ١٩١٩ من تلاميذ محمد عبده، تلميـذ الأفغانى. بل وتحول إلى نهضة شاملة وتحـديث عصـرى. وحدث نفس الشىء فى المغرب العربى عند علال الفاسى فى المغرب، وعبد الحميد بن باديس والبشير الإبراهيمى ومالك بن نبى فى الجزائر، والسنوسى وعمر المختار فـى ليبيـا، وحسن البنا وجماعة الإخوان فى مصر وانتشارها فى الوطن العربى، وفى الشام عند الكواكبى بحثا فى "طبائع الاسـتبداد" عند الحكام، واللامبـالاة والفتـور فـى "أم القـرى" عنـد المحكومين. وفى فلسطين عز الدين القسام ثم حركة المقاومة الإسلامية حماس والجهاد. وفى لبنان الأحـزاب الإسـلامية

(١) انظر: جمال الدين الأفغانى، المائوية الأولى (١٨٩٧-١٩٩٧)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

خاصة حزب الله الذى قاد حركة تحرير الجنوب من الاحتلال الصهيونى. وفى اليمن الأئمة الأحرار مثل زيد المشكى. بل إن الوهابية فى ظروف شبه الجزيرة العربية كانت حركة إصلاحية ضد مظاهر الوثنية والشرك مثل التوسط بين الإنسان والله بالأولياء وبالرقى والطلسمات والأشجار والعظام المباركة. ثم تحولت إلى وهابية سياسية لتوحيد القبائل وتأسيس مملكة موحدة قبل أن تتحول الوهابية إلى سلفية دينية وقهر سياسى حتى ولدت الوهابية الجديدة التى تقبل الوهابية السلفية فى العقيدة ولكن ترفض فساد النظام الحاكم ووجود القوات الأجنبية على أراضى البلاد. وساهم الإسلام فى حركات التحرر الوطنى فى آسيا، فى إندونيسيا وماليزيا والهند وباكستان. وبلغ الذروة فى الثورة الإسلامية فى إيران، ووصول كثير من الأحزاب الإسلامية إلى السلطة عن طريق صناديق الاقتراع كما هو الحال فى تركيا والمغرب وليس عن طريق الانقلاب كما هو الحال فى السودان.

وبعد نجاح حركات التحرر الوطنى واستقلال الدول الحديثة بدأت إعادة بناء الدولة الموروثة من الحقبة

الاستعمارية ببرنامج للتحـديث والتنميـة واعتمـادا علـى التخطيط والتصنيع. وخرج التسلط التقليدى مـن المـوروث القديم لتأسيس دولة تقوم على الزعيم الأوحد، وتحكم باسـم الحزب الواحد، وتدعو إلـى الـرأى الواحـد، والاختيـار الأيديولوجى الواحد باسم القيادات التاريخيـة التـى قـادت حركات التحرر الوطنى. وتنكرت لفرقاء النضال بـالأمس. وبدأت تستأثر بالسلطة وحدها، والتخلص تدريجيا من بـاقى الفصائل. وتم حل معظمها إما بتهمة الانقلاب علـى نظـام الدولة أو من أجل الدخول كطرف فى تحالف الحزب الواحد باسم الائتلاف الوطنى أو تحالف قوى الشعب العامل. وظـل الأمر على هذا النحو بالرغم من القلق فى التنظيم السياسـى القائم ، وعدم اختفاء التنظيمـات المهمشـة أو اللاشـرعية الخاصة، الإسلامية والماركسية. وطالما كان هناك مشـروع قومى قادرا على تجنيد الجماهير والدفاع عن مصالحها كانت الخلايا السياسية نائمة لا أثر لها وليس لديها القـدرة علـى تجنيد الجماهير التى رأت فى اختيارات الدولة الوطنية خيـر معبر عن مصالحها.

ولما بدأ الفساد فى الداخل، وإثراء الطبقات الجديـدة، والإغراق فى الشعارات الوطنية البراقة، واتساع المسافة بين الأقوال والأفعال، بين المبادئ المعلنة والإنجازات الممكنـة، وتحول القوات المسلحة إلى الداخل أكثر من الخارج جـاءت هزيمة يونيو لإعلان نهاية النظام السياسى الذى تبنته الدولة الوطنية. وبالرغم من انتصار أكتوبر ١٩٧٣ إلا أن ما تلتها من تحولات اجتماعية واقتصادية بداية بقانون الاستثمار فـى ١٩٧٥، ثم زيارة القدس فى نوفمبر ١٩٧٧ بعد هبة يناير من نفس العام، واتفاقيات كامب ديفيد فى ١٩٧٨ ومعاهدة السلام بين مصر وإسرائيل فى ١٩٧٩، والتحول من الاشتراكية إلى الرأسمالية، ومن الصديق الشرقى إلى الحليف الأمريكى الذى بيده ٩٩% من أوراق اللعبة فى الشرق الأوسـط، وزيـادة تبعية الدولة، والقدر الهائل مـن التغريـب والأمركـة بـل وتشجيع الدولة للجماعات الإسلامية لتصفية الناصريين بعـد هبة يناير ١٩٧٧، بعد هذا كله، استيقظت الخلايـا النائمـة. وبدأت الجماعات الإسلامية تتحول من الهامش إلى المركز. تعرض نفسها كقوى بديلة قادرة على الإنقاذ الـوطنى مـن التبعية والانعزال فى الخارج، والقهر والفساد فـى الـداخل.

واستطاعت تجنيد الناس ضد النظام القائم، والنجاح فى معظم انتخابات الاتحادات والنقابات المهنية والطلابيـة، وتمـارس نشاطها العلنى بالرغم من سلاح اللاشرعية المسلط عليهـا. وكثر الحـديث عـن: "الصـحوة" الإسـلامية، "الظـاهرة" الإسلامية، "الإسلام السياسى"، "الثورة" الإسلامية لتشير إلـى نفس الشىء، الإعلان عن حقبة تاريخية قادمة لا يظهر منها حتى الآن إلا قمة الجبل دون أسفله الذى مازال مغمورا تحت الماء، لا يظهر منها فوق السطح إلا الينابيع التى تخرج منها كثير من المياه الجوفية التى لا يراها أحد.

وكانت الأرض خصبة لانتشار الجماعات الإسـلامية ولإعطاء نفسها شرعية من الأمر الواقع. فهى من الناس ومع الناس وللناس. ألحقت بالمساجد دورا للمناسـبات للأحـزان والأفراح، والعيادات الطبية بدلا من مغالاة الأطباء، وفصول التقوية بدلا من الدروس الخصوصية التى أرهقـت ميزانيـة الأسرة. بل وإيجاد أعمال للعـاطلين، وسـاحات رياضـية للشباب، وجمعيات خيرية للفقراء، وتزويج غيـر القـادرين. شعر الناس بها أكثر مما شعروا بالدولة وأجهزتها. فأخـذت شرعية من أسفل باسم الخدمات أقوى من الشرعية التى تمنح

لها من أعلى باسم القانون. وهو سلاح فى يد الدولة تستعمله ضد خصومها السياسيين. كانت الجماعات أول من أهرع لمساعدة منكوبى الزلزال الذى ضرب القاهرة فى أوائل التسعينات قبل أجهزة الأمن. فلما جاءت الأجهزة الرسمية احتكرت أعمال الإغاثة وسلبتها من أيدى الجماعات. وحدث نفس الشىء مع الجماعات اليسارية التى نظمت قوافل الإغاثة لشعب فلسطين ثم استولت عليها الدولة حتى لا تستعمل بؤرة لحركات شعبية أوسع تتحول إلى حركات سياسية غير مأمونة العواقب.

لم يستطع الحزب الحاكم ملء الفراغ السياسى لأنه نشأ فى حضن الدولة والنظام كأحد الوزارات. أعضاؤه موظفون متفرغون ومعينون من الرئيس كالوزراء والمحافظين ومديرى الأمن ورؤساء الجامعات، وتدخل جهاز الدولة، واللعب بقوائم الناخبين. لا يمثلون مصالح الشعب بل مصالحهم الشخصية. فهم نواب القروض، المتهربون من الخدمة العسكرية. ولم تستطع أيضا أحزاب المعارضة الماركسية والناصرية والليبرالية ملء الفراغ لأنها أيضا ولو بدرجة أقل تعتمد على زعامات تاريخية، وتضعفها

الصراعات الداخلية، وتنحصر نشاطاتها داخل مقار الأحزاب أو فى إصدار الجريدة الأسبوعية أو اليومية المثقلة بالـديون والتى تقوم الدولة بطباعتها، ولا يسمح لها بأى تحرك شعبى إلا بتصريح من أجهزة الأمن.

لذلك نشطت الجماعات الإسلامية نابعة من قاع الشعب واستطاعت أن تكون المعبر شـبه الوحيـد عـن مطالـب الجماهير. واكتسبت شـرعية الأمـر الواقـع De Facto، وليست شرعية القـانون De Jure. وبقـدرتها التنظيميـة بطريقة الخلايا العنقودية أصبحت قادرة على حشد الجماهير، وتنظيم المظاهرات العامة للاحتجاج على ما يحدث للـوطن من مآسى ومذابح فى فلسطين والعراق وكشمير وقبلها فـى البوسنة والهرسك وكوسوفو بل قد يمتد أثرها إلى الشيشان.

وانقسمت الأنظمة العربية قسـمين تجـاه الجماعـات الإسلامية. الأول مازال يعتبرها منافسا خطيرا لها فى الحكم، ومازال يسلط سيف اللاشرعية عليها. فإذا ما ازداد نشاطها، اتهمت بتدبير مؤامرة لقلب نظام الحكم، وقدم قادتهـا إلـى المحاكم العسكرية التى لا نقض فيها ولا إبرام. هذا هو الحال فى مصر وتونس وليبيا والعراق وسوريا والسعودية وعمان

والإمارات. فإذا ما سمح نظام سياسى لتخفيف الضغط عليه بإجراء انتخابات شعبية يكون فيها الإسلاميون طرفا فيها فينجحون فى الانتخابات المحلية، ويحصدون حوالى ثلثى المجالس، ينقلب الجيش عليها باعتباره الوريث الشرعى لحركة التحرر الوطنى التى حصل بها الشعب على الاستقلال. فالجيش هو الحامى للشعب. وتغرق البلاد فى بحر من الدم، مائة ألف قتيل على مدى عشر سنوات بين الدولة والإسلاميين، صراعا على السلطة، سلطة الجيش ممثلة فى الدولة وسلطة الشرعية التى أتى بها الإسلاميون إلى المجالس المحلية. وتقدم سلطة الدولة ذريعة أن الإسلاميين غير ديموقراطيين، وأنهم أعلنوا أن هذه الانتخابات التى نجحوا فيها هى آخر الانتخابات. فلا تداول للسلطة، ولا تنازل عن الحكم. وتقع البلاد فى حرب أهلية طاحنة. وكان الوطن قد كسب أكثر وخسر أقل إن لم ينقلب الجيش على الدولة، وألغى نتائج الانتخابات. وترك الإسلاميين فى الحكم يواجهون مشاكل الفقر والبطالة والفساد والديون الخارجية. فإذا عرف الناس أنهم لم يحصلوا على شىء بالشعارات، ولم تحل قضاياهم بالعواطف الإيمانية لم

ينتخبوا "جبهة الإنقاذ" من جديد. وتكون البلاد قد مرت بتجربة ديموقراطية فعلية تقوم على تداول السلطة بدلا من الاقتتال بين الاخوة الأعداء، وشق الصف الوطنى، وقتل الأبرياء من النساء والأطفال والشيوخ الذين لا حول لهم ولا قوة.

وقد يقوم الإسلاميون بانقلاب ضد الجيش كما هو الحال فى مذبحة حماه فى سوريا أو معه كما هو الحال فى الانقلاب الأخير فى السودان الذى ضم الجيش وقريش فى آن واحد. ولما استحال وجود نظام سياسى برأسين أقال الجيش قريشا، وحكم بمفرده. وتستمر لعبة شد الحبل بين الفريقين. فتتوقف الحياة السياسية لتعطيل الرئتين معا.

والثانى اعتراف الأنظمة السياسية بشرعية الحركات الإسلامية وقبولها أن تكون طرفا فى التعددية السياسية والمسار الديموقراطى، والاحتكام إلى صناديق الاقتراع، وقبول تداول السلطة على الأقل فى الشكل من حيث الإعلان والبداية، وقد تكون النتائج والنهاية مختلفة، وتنتهى إلى نفس مأساة الجزائر. فقد قبلت الأردن والكويت واليمن والمغرب ولبنان التعددية السياسية. ودخل الإخوان المسلمون فى

الأردن وحركة الإصلاح فى اليمن والكويت الانتخابات. تزداد مقاعدها فى دورة ثم تقل فى دورة ثانية بعد أن يدرك الناس أن الشعارات لم تحل شيئا، وأنه لا فرق بين عشائرية فى السلطة وجماعات إسلامية فى المعارضة. فكلاهما يحكمهما نفس المنطق، الحكم والسلطة، بصرف النظر عن البرامج السياسية والتغير الاجتماعى. لم تستطع الحركات الإسلامية الوصول إلى الحكم إلا فى المغرب وتركيا وإيران. فتجربة المغرب فى تداول السلطة مشهود لها، من حزب الاستقلال إلى الاتحاد الاشتراكى إلى حزب العدالة والتنمية. وحدث نفس الشىء فى تركيا من الأحزاب القومية إلى حزب رافاه إلى حزب العدالة والتنمية. وفى إيران تتجاذب الحياة السياسية والبرلمانية الصراع بين المحافظين والإصلاحيين. ونظرا لعدم حصول أى من القوى السياسية فى هذه التجارب شبه الديموقراطية الأغلبية المطلقة التى تساعدها على الحكم فإنها دخلت فى حكومات ائتلافية وجبهات وطنية مع باقى الأحزاب مما يساعد على تحويل الحركات الإسلامية شعاراتها الدينية إلى برامج سياسية واجتماعية تتقارب أو تتباعد مع باقى البرامج السياسية لباقى الأحزاب.

والنظم السياسية العربية الحاكمة نوعان: ملكية وعسكرية، قريش والجيش. الملكية تستمد شرعيتها من الوراثة: مات الملك، عاش الملك. والعسكرية تستمد سلطتها من الانقلاب العسكرى أو ثورة الجيش المباركة، أى القوات المسلحة حامية الدستور، وحارسة النظام. ومنها يكون الرئيس. يتوارث الجيش الرئاسة التى أصبحت حكرا عليه. وأصبحت الجمهورية الملكية موضوعا للتندر والفكاهة الشعبية فى الحياة اليومية. تحول العسكرى إلى ملكى، ولكن ظل الرئيس العسكرى هو صاحب السلطة التى يستمدها من الجيش. وله كل السلطة ولا يحتاج إلى نائب يفوض له بعض السلطات ولو الشكلية، لأنه لا يوجد أحد من ملايين شعبه يستحقها وقادر على أدائها.

والحقيقة أنه لا فرق بين النظامين فى وراثة السلطة وتوريثها، العسكرية محصورة فى الجيش، والملكية محصورة فى العائلة المالكة. وتتعدد الواجهات الديموقراطية من مجالس الشورى والشعب والأمة والبرلمان. والتزييف هو الشائع. ونجاح الرئيس والحزب الحاكم بنسبة ٩٩,٩%. وتزور كشوف الانتخابات. وينتخب الأموات مع الأحياء

سواء كان ذلك بإشراف قضائى أو بدون إشـراف. وتكـون النتيجة الطعن فى الانتخابات بل وحل المجالس النيابية لعـدم شرعيتها بقرار من المحكمة الدستورية العليا.

وكلا النظامين لا يستمدان سلطتيهما من الشـعب، ولا يقومان على البيعة العامة واختيار حر للناس كما حدد القدماء "الإمامة عقد وبيعة واختيار". كلاهما "ثيـوقراطى" البنيـة، اختيار إلهى، باسم الله أو باسم السلطان. وكلاهما قادر علـى كل شىء يعلم ويقدر، يسمع ويبصر، يتكلم ويريد. كلاهما له شرعية من أعلى، وتنقصه الشرعية من أسفل. والجماعـات الإسلامية لها شرعية من أسفل عن طريق الخدمات للنـاس وليس لها شرعية من أعلى أى مـن القـانون والاعتـراف الرسمى بها.

وتستمد النظم القهرية خاصة العسكرية منها شـرعية لها عن طريق الدين باسم تطبيق الشرعية الإسلامية. وهـو أمر محبب إلى ثقافة العامة وتشدد النصيين. ويصبح الحـاكم العسكرى الذى يستمد شرعيته الفعلية من الجيش الذى قـام بالانقلاب حامى حمى الشريعة والمحافظ على تطبيقها ﴿**إنـا نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾. وتسانده الجماعات الإسلامية

المحافظة التى تعطى الأولويـة للشـكل علـى المضـمون، وتعتبره الحاكم العسكرى الذى يعلن بلسانه تطبيق الشـريعة الإسلامية خامس الخلفاء الراشدين أو إمام المسلمين إلى آخر الألقاب التى تزخر بها ثقافتنا القديمة. وهو يصالح الأعـداء، وينقلب من الاشتراكية إلى الرأسمالية، ومن القطاع العام إلى القطاع الخاص، ويزداد البون الشاسع بين الأغنياء والفقراء، ويوضع المعارضين له فى المعتقلات. ويتكرر نفس الشـىء فى باكستان - ضياء الحق، وفى السودان - النميرى، وفـى نظم شبه الجزيرة العربية.

أصبح تطبيق الشريعة الإسلامية ووضع لجان برلمانية لذلك وإعطاء المثل على ذلك بقطع أيدى الفقراء السـارقين أمام أجهزة الإعلام المحلية والغربية تخويفا للداخل وإقناعـا للخارج بالحاكم الدموى القادر على قهر الشعوب. أما سارق الملايين من المعونات الأجنبية ومهربها خارج الـبلاد فـى حسابات خاصة فلا تقطع يده. وفى الشريعة يوقف الحـد إذا لم تتوافر الأسباب والشروط وحضرت الموانع مثـل الفقـر والبطالة والجوع والعرى والنوم فى العراء. بـل يحاسـب الحاكم نفسه لأنه لم يوفر للناس الأمـن والغـذاء والسـكن

والعمل والعلاج وإشباع الحاجات الأساسية. ويطبـق الحـد على الجميع، الحاكم قبل المحكوم، والغنى قبل الفقيـر، وإلا أصبحت الأمة "إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذ سرق فيهم الضعيف طبقوا عليه الحد".

ولا ضير أن تضيع وحدة الأوطـان بسـبب تطبيـق الشريعة الإسلامية فى الأقطار التى شمالها مسلمون وجنوبها مسيحيون أو وثنيون مثل السودان وتشـاد ومـالى ومعظـم الدول جنوب الصحراء. فالحاكم الشمالى الذى أتى بـانقلاب عسكرى أو مدنى يمارس أنواع القهر القبلى أو العشـائرى. ويعطى لنفسه شرعية الحكم باسم الدين وليس باسم الـوطن. ومن مظاهره تطبيق الشريعة الإسلامية شمالا وجنوبا وهـو ما يتنافى مع الشريعة الإسلامية ذاتها التى لا تطبق إلا على المسلمين. ولكل طائفة أن تحكم بكتابها. وهو أيضا مـا قـد يتنافى مع أصول الحكم الحديثة التى يتساوى فيها المواطنون فى الحقوق والواجبات. والحكم الشرعى هو تعليـق تطبيـق الشريعة حفاظا على وحدة الأوطان، وتسـاوى المـواطنين جميعا أمام القانون.

وتهدد وحدة الأوطان أيضا إذا عاش المسلمون أقليـة

فى قطر غالبيته من غير المسلمين، وحاولوا القيام بحركـة انفصالية لتكوين دولة إسلامية مستقلة. كان هذا هو الخطـر الذى يهدد المسلمين فى جنوب أفريقيا، وهم مازالوا تحت أثر النظام العنصرى، خطر التصويت ضد المـؤتمر الـوطنى الأفريقى بزعامة نيلسون مانديلا من أجل وهم تكوين دويلات إسلامية فى كيب تاون ودوربان. مع أن الإسلام فى جنـوب أفريقيا جزء من حركة التحرر الوطنى الأفريقـى ومكـون رئيسى فى جميع الحركات المناهضة للعنصرية. فالوطن هو الجامع المشترك بين جميع المواطنين فى جنوب أفريقيا مـع تعددية فى الثقافات والأطر المرجعية. ومازالت حركة تحرير مورو فى جنوب الفلبين تمثل هذا الاختيار فصـل الجنـوب المسلم عن الشمال المسيحى فى الفلبين وهو ما يتعارض مع وحدة الأوطان. وقبل ذلك تم فصل باكستان عن الهنـد ممـا سبب قضية كشمير، ومنعت الحدود الوطنية الجغرافية مـن انتشار الإسلام فى الهند، والفصل بين شعب واحد بـدعوى التمايز الدينى بين الإسلام والهندوكية. فتخلت وحدة الأوطان عن شرعيتها واستبدلت بها شرعية الدين بانفصال باكسـتان عن الهند. مما وضع المسلمين فى الهند دون باكسـتان فـى

موضع الأقليات، والهندوس والمسيحيين وباقى الطوائف فى باكستان موضع الأقليات. بل إن باكستان نفسها انقسمت إلى شرقية فى بنجلاديش واقتصرت على الغربية منهـا نظـرا للانقطاع الجغرافى بينهما. ومن ثم أصبحت تهدد الشـرعية الدينية وحدة الأوطان.

وقد يعطى الحاكم نفسه الشرعية عن طريـق رجـال الدين التابعين له والمؤسسات الدينية الخاضعة لسيطرة النظام السياسى. ويكون ذلك عن طريق تكفيـر الخـارجين علـى النظام، وتخوين المعارضة السياسية. والحكم الشرعى أنهـم خوارج العصر، دعاة الفتنة، مبدلوا الدين وطبقا للرواية "من بدل دينه فاقتلوه" وفى رواية أخرى " من بدل دينـه وفـارق الجماعة فاقتلوه". فالمعارضة شـيوعية، والشـيوعية كفـر وإلحاد، "ومن لا إيمان له فلا أمان له". وكل معارضة فهـى خروج على النظام، وعصيان للحاكم، وسبب للفتنـة يجـب استئصالها حتى عاشت معظم حركات المعارضـة خـارج الأوطان.

ويأخذ الحاكم مسوح المؤمنين، مـن لـبس الجلبـاب، ومسك العصى، والسير كما يسير الطـاعنون فـى السـن،

والمتصلون بالله. الزبيبه فى الجبهة. وهو فى المساجد فى صلوات الجمعة، وفى الموالد والأعياد الدينية أمام أجهزة الإعلام. وهو كبير العائلة كالبطاركة القدماء، يدافع عن أخلاق القرية، وهى القيم التقليدية ضد الحداثة والعصرية والتغريب. فيأخذ شرعية من الماضى ليغطى على نقص شرعيته فى الحاضر. ويعطى الدين ما افتقدته السياسة.

الرأى رأيه، والحق ما يعلنه. فهو يمثل الفرقة الناجية، أهل السنة والجماعة، وغيره من المعارضة هى الفرق الهالكة الضالة. فيستعمل حديث الفرقة الناجية الذى يشكك فى صحته ابن حزم وكثير من الفقهاء لإضفاء الشرعية على نظام سياسى غير شرعى. مع أن حق الاختلاف حق شرعى، والكل راد والكل مردود عليه. ويغذى هذا النسق المعرفى نسق كونى آخر، تصور هرمى للعالم يحدد العلاقة بين الطرفين فى محور رأسى، بين الأعلى والأدنى، وليس فى محور أفقى، بين الأمام والخلف. ثم تتجلى هذه البنية المعرفية الكونية فى البنية الأخلاقية والاجتماعية فتنشأ أخلاق القرية، ورب الأسرة، وكبير العائلة، "سى السيد" الذى يطيعه الجميع فى "المجتمع البطرياركى".

ويعطى رجال الدين، فقهاء السلطان الشرعية الدينيـة للقرارات السياسية للحاكم. إن شاء مقاومة العدو الصـهيونى المحتل لأراضى المسـلمين والمعتـدى عليهـا والراغـب باستمرار فى التوسع والاستيطان، لا صلحة ولا مفاوضة ولا اعتراف بإسرائيل، يخرج رجال الدين بفتاوى تعطى شرعية لقرار الحاكم ﴿**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن ربـاط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم**﴾. وإن شاء الصلح مـع عدو الأمس وصديق اليوم والاعتراف والمفاوضة والصـلح معه أتت شرعية جديدة وربما بنفس الرجـال تبـرر قـرار الحاكم الجديد بالاعتراف بإسرائيل وإجراء المفاوضات ثـم الصلح معها ﴿**وإن جنحوا للسلم فاجنح لها**﴾ بالرغم مـن أن إسرائيل لم تجنح إلى السلم حتى الآن، وتواصل اعتـداءاتها اليومية على الشعب الفلسطينى. فقد النـاس احتـرام فقهـاء السلطان، ولم يصدقوا فتـاويهم الشـرعية. وصـاغ الأدب الشعبى عدة أمثال عامية لنقد فتاوى السلطان.

وازدادت شرعية الجماعات الإسلامية تحـت الأرض لأنها تفتى باسم الأمة والدفاع عن مصالحها الثابتة، وكفّـروا فقهاء السلطان، وأجازوا تصفيتهم الجسدية. كما وصف فقهاء

السلطان الجماعات الإسلامية بالخوارج، خوارج هذا العصر. وظل التراشق بسلاح الشرعية الدينية بين الفريقين. فالـدين سلاح مزدوج بين الخصوم. يستعمله كل فريـق لصـالحه. وكل فريق يجد فى القرآن والحديث والتراث الفقهى بغيته.

أما الطبقة المتوسطة فقد انقسمت إلى يمـين ووسـط ويسار. اليمين أقرب إلى الجماعات الإسلامية فى منطلقاتهـا النظرية ومواقفها العملية. واليسار أقـرب إلـى الجماعـات اليسارية فى منطلقاتها النظرية ومواقفها العملية كما يتمثل فى "لاهوت التحرير". والوسط متأرجح بين الاثنين، أقرب إلـى اليمين فى أسسه النظرية وإلى اليسار فى ممارساته العملية.

وتعطى شعارات الجماعات الإسلامية شرعية لـرفض الأمر الواقع والتمرد على النظام الحاكم. فشعار "الحاكمية لله" لا يعنى أن الله ليأتى ليحكم ويخلص البشر مما هم فيه مـن مآسى بل تعنى رفض حاكمية البشر، رفض الأيـديولوجيات العلمانية للتحديث، الليبرالية التى حكمت مصر قبـل ١٩٥٢، والقومية أو الاشتراكية التى حكمت بعدها، والماركسية التى حكمت فى جنوب اليمن بمفردها أو فى تحالف فـى سـوريا العراق. فقد ضاعت نصف فلسطين فى ١٩٤٨ إبان العهـد

الليبرالى. وضاع النصف الآخـر فـى ١٩٦٧ فـى العهـد القومى. كما يعنى الشعار الحاكمية للقانون الإلهى ضد ظلـم القوانين الوضعية وانتهاك حقوق الإنسان، وضـياع حقـوق المواطن.

كما يدل شعار "الإسلام هو البديل"، وشعار "الإسـلام هو الحل" على طريق الخلاص من مآسى العصر وأحزانـه بعد أن زادت رقعة الأرض المحتلة، وعظم قهر المـواطن، واتسعت الهوة بين الأغنياء والفقراء، وتجزأت الأمـة إلـى أقطار فى طريقها إلى أن تصبح دوليات طائفيـة وعرقيـة تكون فيه إسرائيل أقوى دولة فى المنطقة تستمد شرعيتها من البيئة الجغرافية السياسية الثقافية المحلية بعـد أن اسـتمدت شرعيتها أولا من أساطير المعاد والشعب المختار.

وطالما أن الواقع فى أزمة، تسرى مثل هذه الشعارات لقدرتها على تجنيد الناس لما فيها من قوة على الرفض دون أن تعنى شيئا محددا، إيجابا لا سلبا. فلم تتحول إلى بـرامج سياسية اجتماعية اقتصادية تقدم حلولا عملية ملموسة لمشاكل الجماهير. وهى شعارات مغلقة، لا تقبل الحوار ولا أنصاف الحلول. تـؤخذ ككل أو تترك ككل. هى أشـبه بعنـاوين

رئيسية فى الصفحات الأولى لجذب الانتباه. تدل على القدرة دون الدولة، والانتفاضة دون السلطة، والصرخة دون الكلام.

وتستمد الجماعات الإسلامية شرعيتها مـن لحظتـين تاريخيتين. لحظة ابن تيمية وهزيمة المسلمين أمـام التتـار واحتلالهم بغداد وهم فى طريقهم إلى دمشق. مسلمون يقتلون مسلمين، ويغزون أراضى مسلمين، ويحكمون بشريعة خاصة بهم " الباسة" وليس بشريعة الإسلام، ومن ثم إصدار الحكـم بتكفيرهم، وقياسا عليه تكفير كل من لا يحكم بشـريعة الله. وابن تيمية حاضر فى الحركة الإصلاحية الحديثة منذ محمد بن عبد الوهاب حتى رشيد رضـا والجماعـات الإسـلامية المعاصرة.

واللحظة الثانية هزيمة يونيو ١٩٦٧ والتـى أصـبح "معالم فى الطريق" لسيد قطب تعبيرا عنها. فقد انهار الحلـم القومى، واحتلت مصر وسوريا وفلسطين. ولم يستطع النظام الذى استبعد الإخوان الدفاع عن حرمات الـبلاد واسـتقلال الأوطان. فاشتد التقابل بين حاكمية الله وحاكمية البشر، بـين الإسلام والجاهلية، بين الله والطاغوت، بين الإيمان والكفـر، بين النور والظلام، بين الحق والباطل، بين العلم والجهـل.

وحدث تقابل بين نفسية السجين ظلما، وتحت آلام التعـذيب بالسياط وبالنار وبين الأوضاع الخارجية، العـدل والظلـم، الحرية والقهر، الاستقلال والاحتلال. فانتشـر "معـالم فـى الطريق". وقدم إلى الجماعات أفضل نسق نظرى يعبر عـن نفسية المضطهدين المختبئين تحت الأرض مثل الملقى فـى غياهب السجن. وكان استشهاد سيد قطـب فـى أغسـطس ١٩٦٥ بمثابة المؤشر على هزيمة يونيو ١٩٦٧ وكما صور ذلك نجيب محفوظ فى "الكرنك"، سياط تلهب أجساد المعتقلين فى السجون، وقنابل وصواريخ تقذفها الطـائرات الحربيـة الإسرائيلية على القواعد والمطارات العسكرية المصـرية، لا فرق بين الاعتداء على المواطن فى الداخل باسم الدفاع عـن النظام والعدوان على الوطن فى الخارج باسم الـدفاع عـن النفس.

والتحدى بالنسبة للمستقبل هو التعامل مـع المحافظـة التقليدية الموروثة منذ ألف عام والسلفية أحد مظاهرها. وهى الرصيد التاريخى الذى يمد الجماعات الإسلامية بل وأجهزة الإعلام فى الدولة وفتاوى رجال الدين بما يحتاجونـه مـن مصادر لتبرير مواقف كل فريق على اختلافهم فى المواقـف

والأهداف السياسية، وتعنـى المحافظـة إعطـاء الأولويـة للعبادات على المعاملات، وللعقائد النظرية علـى السـلوك العملى، ولعالم الغيب على عالم الشهادة، وعلى الإيمان فـى أشكاله الخارجية على العمل الصالح باعتباره المعبر الوحيـد عن الإيمان، وللدين كغاية فى ذاته على الدين كوسيلة لإسعاد البشر وتحقيق مصالحهم العامة.

وهو نفس التيار السائد فى أجهزة الإعلام، صـفحات الفكر الدينى، والجرائد والمجلات الدينية، وحديث الـروح، ودروس تفسير القرآن بعد صلاة الجمعة، ونور على نور من دعاة حرفيين مثل نجوم المجتمع بأزيائهم المعروفة. ولا فرق بين البرنامج الدينى و"ماتش" الكورة، والتمثيلية التليفزيونية، وفاصل من الرقص الشرقى وخطب الرئيس ونشاط حرمـه. كل ذلك بؤر إعلامية تقوم بنفس الدور، ملء الفراغ السياسى والثقافى فى البلاد.

وفى نفس الوقت تشتد المحافظة الاجتماعية أمانا مـن الفقر، وحرصا عن الضياع، وحماية بـالموروث الثقـافى، وتعويضا عن مآسى العصر وأحزان الزمان، فيكثر التفويض إلى الله، ويزداد الاعتماد عليه، وتكثـر الموالـد ، وزيـارة

المقابر، والتبرك بأولياء الله الصالحين. وترسل الرسائل إلى الإمام الشافعى لتلبية طلبات المحتـاجين. وتسـتدعى مـريم العذراء والسيد المسيح لنفس الغاية. فإذا مـا انسـد طريـق التغير الاجتماعى من أسفل انفتح طريق الدين مـن أعلـى. ويتحول الدين إلى حلم المجتمع فى النجاة من أحزان العصر والتخاص من مآسيه.

التحدى إذن هو التحول من المحافظة إلى التحرر عن طريق تحويل الرافد التاريخى الأساسى من اختيار القـدماء منذ الغزالى حتى حركات الإصلاح الـدينى إلـى مطالـب المحدثين، من الأشعرية إلى الاعتزال كما حاول محمد عبده فى "رسالة التوحيد"، ومن النص إلى الواقـع كمـا حـاول الشاطبى فى "الموافقات"، وعلال الفاسى فى "مقاصد الشريعة ومكارمها"، ومن التصوف السلبى إلى التصوف الإيجـابى، ومن الفلسفة المنطقية الطبيعية الإلهية إلى فلسفة الذاتية كمـا هو عند محمد إقبال، ومن العلوم النقلية إلى العلـوم العقليـة مثل اجتهادات كثير من المحدثين.

كما يمكن الاعتماد على قوى التقدم والتغير الاجتماعى التى مازالت تبحث عن أيديولوجية تجمـع بـين الماضـى

والحاضر، بيت التراث والتجديد، بين شرعية الإسلام وشرعية الثورة كما حاول اليسار الإسلامى الذى مازال متهما من الإسلاميين أنه ماركسية مقنعة، ومن العلمانيين بأنه أصولية متخفية وتوزيع أدوار، ومن الدولة بأنه إخوانية شيوعية لأنه جزء من المعارضة الوطنية بجناحيها الرئيسيين، الإسلامية والقومية.

لا حل للصراع بين الشرعية الدينية والشرعية السياسية إلا بالشرعية التاريخية، وفك حصار الزمن عن الوعى القومى بين الانجذاب إلى الماضى كما هو الحال عند السلفيين، والانبهار بالمستقبل كما هو الحال عند العلمانيين، والانسداد فى الحاضر كما هو الحال عند سواد الأمة والتى لا تجد مخرجا لها إلا النزول تحت الأرض لاكتساب الشرعية الدينية أو الصعود إلى مراكز الحكم لاكتساب الشرعية السياسية أو الهجرة إلى خارج الأوطان لاستعارة شرعية من الآخر أو التوقف فى المكان حتى يتوقف القلب لانعدام الحركة ﴿**ولكل أجل كتاب**﴾ للأفراد ﴿**وتلك الأيام نداولها بين الناس**﴾ للشعوب.

المؤسسات والحركات الدينية

فى مصر

أولا: المثقفون والدولة.

يعز على المفكر أن يجد معظم المثقفين فى كنف الدولة وفى صفها يقومون بدور أئمة الهدى، يخرجون الناس من الظلمات إلى النور، ومن الضلال إلى الهدى، وهو نفس منطق الفرقة الناجية الذى يحكم الدول وخصومها. فالدولة تعتبر نفسها الفرقة الناجية، وأن المعارضة هالكة فى النار، والمعارضة كرد فعل على الدولة تجعل نفسها الفرقة الناجية، وأن الدولة هالكة فى النار، وهو نفس المنطق الإطلاقى الاستبعادى الذى يحكم الفريقين، منطق التكفير والتخوين المتبادلين، تكفير المعارضة للدولة، وتخوين الدولة للمعارضة.

(*) الخبرة السياسية المصرية فى مائة عام، أعمال المؤتمر السنوى الثالث عشر للبحوث السياسية ٤-٦ ديسمبر ١٩٩٩، تقديم وتحرير د. نازلى معوض أحمد، مركز البحوث للدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

ولما كان للدولة الحديثة خصمان: الحركة الإسلامية والحركة العلمانية، ليبرالية أو اشتراكية أو ماركسية، الإخوان المسلمين من ناحية والوفد والناصريون والماركسيون من ناحية أخرى، فإنها اعتمدت على ضرب الفريقين بعضهما ببعض لنفى أحدهما بالآخر، والاعتماد مرة على فريق لتصفية الفريق الآخر حتى يبقى الحكم للدولة بعد إضعاف الجناحين الرئيسين فى المعارضة. فقد اعتمد الحكم فى مصر فى السبعينات على الجماعات الإسلامية، سلحها وشجعها، من أجل تطهير الجماعات المصرية من الاشتراكيين والتقدميين الممثلين فى "نادى الفكر الناصرى". وتم لها ما أرادت ثم بدأت الدولة تسير أكثر مما يجب فى التحالف مع الاستعمار والاعتراف بالصهيونية فانقلبت عليها الجماعات الإسلامية واغتالت رمز الدولة فى ١٩٨١. وفى أواخر الثمانينات عندما اشتدت وطأة الجماعات بدأت الدولة فى الانفتاح على بعض كتاب اليسار العلمانى من أجل مصلحة مشتركة وهو الوقوف أمام الجماعات الإسلامية باعتبارها خطرا مشتركا يهدد الجميع، فهى العدو الذى يعمل ضد مصلحة الوطن بالتنسيق مع إيران والسودان وكأن أمريكا

وإسرائيل هما الصديقان.

والآن، الدولة فى تقهقر، والجماعات الإسلامية فى تقدم. الدولة فى حالة دفاع عن النفس والجماعات فى حالة هجوم على الغير، تحاصر الدولة حيا شعبيا بخمسة عشر ألف جندى فى حى إمبابة، وتستعمل الأسلحة الثقيلة والصواريخ والطائرات المروحية لمهاجمة المنازل. وتتحسر الدولة على الديموقراطية وهى أول من يقضى عليها بمنع تكوين الأحزاب الفعلية وتزوير الانتخابات وتغيير قانون النقابات، وتندد باستعمال العنف من الخصوم وهى أول ما يستعمله. والمثقفون يسيرون مع الدولة طمعا فى منصب وهم أول الضحايا بعد أن تلفظهم الدولة إذا ما تغيرت موازين القوى، وأعادت الحساب، من أين يأتى الخطر؟ والكل حريص على السلطة، من بيده السلطة ويضحى بالوطن والمواطنين فى سبيلها كما تفعل الدولة، ومن هو خارج السلطة وينازع الدولة سلطانها أنه أحق منها بها، ومن يخدم الفريقين، الدولة أو خصومها من جماهير المثقفين لعلهم يحصلون على شىء من السلطة فى العاجل من الدولة أو الآجل من خصومها.

ظاهرة الجماعات الإسـلامية إذن ظـاهرة سياسـية بالأساس، يظهر فيها الدين كأداة للاحتجاج نظرا لأنه أقـرب الأيديولوجيات إلى قلوب الناس وعقولهم، ممتد عبر التـراث بشكل ثقافتهم، ويحدد تصوراتهم للعـالم، ويمـدهم بمعـايير السلوك وليست ظاهرة دينية.

الدين نفسه كالفن والفكر والعلم والأخـلاق والقـانون والسياسة، ظاهرة اجتماعية فى الفكر والممارسة مثل بـاقى الظواهر الإنسانية. ومن ثم تكون معالجتها معالجة اجتماعية سياسية، يمكن للحجج النقلية أن تكون أداة مسـاعدة لتحليـل فكر الجماعات كما يبدو من نصوصهم. فهو فكر نصى فـى صياغته وإن كان اجتماعيـا فـى نشـأته. لكـن التحليـل الاجتماعى لظاهرة موجودة لا يعتمد إلا على معرفة الأسباب الفعلية لنشأة الظاهرة وتكوينها بعيدا عن أخلاقيات ما ينبغـى أن يكون وشرعياته. الوصف الموضوعى الذى يتتبع إنشـاء الظاهرة وتكوينها هو الحكم عليها حكم من الـداخل ولـيس حكما من الخارج.

لذلك تعتمد هذه الدراسة على التنظير المباشر للواقـع، وتحليل التجارب الحية ووصف الأحـداث المؤسـفة التـى

يعيشها الجميع. المعرفة المباشرة من الواقع الحى أصدق من المعرفة المكتبية عن طريق التحليلات الإحصـائية الكميـة والكيفية واستعمال هذه المناهج أو تلك أو هذه النظريـات أو تلك. ومعظمها مستقى من علوم الاجتماع الغربيـة والتـى تحتاج إلى مراجعة قبل الاستعمال، وتحقق من صدقها قبـل التطبيق. هذه دراسة أولية لا تعتمد على الدراسات الثانويـة، رؤية مباشرة للواقع دون متوسطات نصـية مـن أدبيـات الموضوع. وما أكثرها.

والهدف من هذه الدراسة "الحاكمية تتحدى" هو التعبير عن لسان حال الجماعـات الإسـلامية وتصـورهم للعـالم وبواعثهم وأهدافهم تحليلا شعوريا عند الباحث وقد لا يكـون شعوريا عند المبحوثين حتى أبلغ رسالتهم للناس وأعـرض حالتهم على مثقفى مصر وقضاتها. فأنا من جمهور المثقفين، وقاض من القضاة أحكم بين الدولة وخصـومها، وأعـرض حالة تـُسفك فيها الدماء كل يوم من الطرفين كما فعل ابـن رشد من قبل بين المعتزلة والأشاعرة فى "مناهج الأدلة" وبين الفلاسفة والغزالى فى "تهافت التهافت". لست منحازا إلى أى أحد من الفريقين ولكنى منحاز إلى مصـر وشـعبها، حقنـا

للدماء، وحرصا على الوحدة الوطنية وتأكيدا علـى أن هـذا الوطن للجميع. قد يرفضنى الخصمان ولكنى لا أرفض أحدا.

ثانيا: تحليل شعار "الحاكمية لله".

"الحاكمية لله" شعار هجومى لتقويض الأنظمـة التـى تنقصها الشرعية وتفتقر إلى نظرية السيادة باسم من تحكـم؟ ومن الذى فوضها للحكم؟ وهى نوعان: الأول نظام ملكى أو أميرى يقوم على الوراثة، ملك ابن ملك، وأمير ابن أميـر. مات الملك عاش الملك، مات الأمير عاش الأمير كمـا هـو الحال فى المغرب والأردن وشبه الجزيرة العربيـة وسـطا وأطرافا. وهو نظام غير إسلامى، ابتدعه الأمويون الإخوان أولا ثم سار فيه العباسيون ثانيا، وكـان الحكـم البيزنطـى الملكى هو النموذج ثالثا.

واستمر الحال كذلك فى التاريخ حتى الثورات العربية الأخيرة. وهو نظام غير شرعى لأن الإمامة فـى الإسـلام، تراث الأمة ومصدر شرعيتها عقد وبيعة واختيار. ولا تتوفر فيه شروط الإمامة من علم وقوة وعدل وتقوى كما حـددها الفقهاء. هو أقرب إلى التعيين بالوراثة بإرادة الملك السـابق.

والثانى نظام عسكرى منذ الثورات العربية الأخيرة التى قام بها الضباط الأحرار ضد الملوك والأمراء وإن انتهكوا الحريات بعد ذلك، فقد قاموا بانقلابات عسكرية ضد نظام الإقطاع المتعاونة مع الاستعمار كما هو الحال فى مصر وسوريا والعراق والسودان وموريتانيا والصومال، وكانوا قيادة جيوش التحرير الوطنية التى قادت حروب التحرير والاستقلال الوطنى كما هو الحال فى الجزائر واليمن. وهو نظام يقوم على الشوكة بتعبير الفقهاء القدماء أو على الغلبة بتعبير الحكماء. وهو أيضا نظام غير إسلامى لأنه لم يأت بالتبعية من أهل الحل والعقد وإن قام بعد ذلك بانتخابات صورية يكون فيها الضابط الحر، قائد الجيش ووزير الدفاع ومدبر الانقلاب هو المرشح الوحيد، وما على المواطنين إلا أن يقولوا نعم، نعم للوطنية ولا للخيانة، وتكون النتيجة ٩٩,٩% من أصوات الناخبين الأحياء منهم والأموات للبطل المغوار، الرئيس الأفخم والقائد الملهم وكبير العائلة والأخ الأكبر. كما تجمل النظم الملكية نفسها بمجالس شورى صورية على الطريقة القبلية تحت الخيمة لإبداء الرأى والنصح لشيخ القبيلة الذى يعطى العطايا لأفراد الأسرة

المالكة اقتساما للغنيمة باسم القبيلة.

كلا النظامين إذن، الملكى والعسكرى، غير شـرعيين تنقصهما الشرعية والسيادة، لا يدين لهما أحد بالولاء شرعا، تبدو الدولة مغتصبة للحكم، ويبدو المجتمع المستسلم لسلطتها جاهليا كافرا. فلو خـُير شاب فى مقتبل العمر، طاهر مثالى يتوق إلى حلم حياته، مجتمع شرعى طاهر ويريد الاختيـار بين الحاكمية للملك وللأمير أو الحاكمية للضابط والجندى من ناحية وبين الحاكمية لله من ناحية أخرى فلا مجال للتردد فـى اختيار الحاكمية لله. فالله لا يـورث ولا يـورث، ولا يـزور الانتخابات، ولا يجرى الانقلابات، ولا يضطهد المعارضين، وهو الحاكم العدل الذى لا يظلم.

ولو سئلت الجماعات: عرفنا الجانب السلبى الهادم فى الحاكمية لله وإنها ضد حاكمية البشر عن حق فمـاذا يعنـى الشعار إيجابا مادام الله لا يحكم مباشرة؟ وهنـا يستعصـى الجواب. فقوة الشعار فى سلبه. وقد لا يكون هناك بناء بديل. إيجابه فى سلبه وليس فى إيجاب مستقل عن السلب، ومن هنا غـاب المضـمونان الاجتمـاعى والسياسـى للشـعار لأن الجماعات بعيدة عن السلطة ولم تمارسها بعد فلم تطرح بعد

الجانب الإيجابى للشعار. ما شكل الدولة؟ ما نظامها الاقتصادى؟ ما سياستها فى الأجور؟ ما رؤيتها لملكية الأرض والمصنع؟ وما هى علاقاتها الدولية؟ ماذا تفعل الجماعات اليوم لو استلمت السلطة اليوم بانقلاب كما حدث فى السودان أو بثورة كما حدث فى إيران أو بانتخاب حر كما حدث فى الجزائر قبل انقلاب الجيش على نتائج صناديق الاقتراع، كيف تدير شئون الدولة؟ ماذا تفعل بالسلطة؟ مبايعة سقيفة بنى ساعدة، البيعة الخاصة ثم البيعة العامة كما حدث فى بيعة أبى بكر بعد وفاة الرسول عهد الخليفة لخليفة كما حدث فى عهد أبى بكر لعمر؟ حصر الخلافة فى ستة ثم تنازل اثنان ليختبرا الأربعة، ويختار أصلحهم بناء على سؤال وجواب كما حدث لعثمان؟ دفاع عن شرعية وقت الفتنة ضد منطق القوة كما حدث لعلى؟ أم إبداع جديد بناء على ظروف العصر بعد أربعة عشر قرنا وفى ظروف حضارية وتعددية منذ مائتى عام بعد تداخل حضارة أخرى بأنظمة حكم أخرى ديموقراطية أم شمولية؟ صحيح أن "الحاكمية تتحدى" ولكن هذا أيضا هو "تحدى الحاكمية".

ثالثا: تحليل شعار "تطبيق الشريعة الإسلامية".

وشعار "تطبيق الشـريعة الإسـلامية" مثـل شـعار "الحاكمية لله" شعار هجومى كذلك ضد القوانين القائمة التـى تتغير كل يوم حتى لم يعد يعرف المواطن أى قانون يطيـع؟ يخضع القانون للقـوى السياسـية واتجاهاتهـا وللطبقـات الاجتماعية وسيطرتها ولجماعات الضغط ولمصالح الفئـات والأفراد.

وعلى فرض التسليم بهذا القانون فإنه لا يطبق إلا على الضعفاء أما الأقوياء فيتجاوزون القانون ويتعاملون بالصفقات والأرباح وتبادل المنافع. يفرغ القانون من مضمونه الزائف لوضع حقيقى يتلاءم مع مصالح الناس. ويسـتفيد الموظـف الذى يطبق القانون لصـالح المـواطن بالرشـوة، ويسـتفيد المواطن بنيل حقه بعد طول عذاب.

تربت عند الناس ملكة عصيان القوانين وعن حق لأنها لا تعبر عن مصالحهم. ونشأ القانون الموازى الذى يخضـع للعادات والأعراف، القانون الشعبى القبلى، وتحول المجتمـع إلى قبائل يفض المشايخ نزاعات أفرادها بالقضاء الشـعبى.

والقانون الموازى والاقتصاد الموازى والسياسـة الموازيـة أصبحت تكون الدولة الموازية التى يدين لها المواطن بالولاء ، الدولة المضادة فى مقابل الدولة القائمـة التـى لا يشـعر المواطن أمامها بالانتماء ولا يدين لها بالولاء. هـى دولـة الشيطان أو الطاغوت، دولة الكفر والفسوق والعصيان، دولة فرعون وعاد وثمود. فتـُحرق المخـازن والمتـاحف بعـد سرقتها ونهبها ويتحول المال العام إلى مال خاص، وتصـبح الدولة مالا مستباحا ودما مسفوحا حتى تقع البقـرة الحلـوب ويتم تقسيم لحومها وشحومها للمستحقين العاملين عليها.

وطالت الرشاوى رجال القضاء وغالى المحامون فـى الأجور ووقف الناس طويلا أمام المحـاكم وفـى سـاحات القضاء انتظارا لسنوات العذاب، النفقة للرضـيع، والمعـاش للأرمل، والميراث للمستحق، والأرض للفـلاح، والمنـزل للساكن. وقبل ذلك كان العذاب فى أقسـام الشـرطة ومـع المحققين، الدولة هى الخصم والحكم، الـداخل فيهـا مفقـود والخارج منها مولود.

ويضاف إلى القانون الصورى البيروقراطية فى جهاز الدولة منذ الكاتب المصرى القديم حتى أرشيف القلعة وديوان

الموظفين وإدارة المعاشات كثـرت الإمضـاءات والأوراق والطلبات لا لشىء سوى تضخم جهاز الدولة وعلاقة المأمور بالآمر والموظف بالرئيس. وتاه المواطن فى جهاز الدولـة، وصاغ قانونه الخاص وعـرف سـبيله لقضـاء الحاجـات بالمعارف والرشاوى ونظام القرابة والجيرة وبما تبقى مـن شهامة ابن البلد.

وفى هذه الحالة يكون "تطبيـق الشـريعة الإسـلامية" أفضل وأعدل وأحق للناس فهى شريعة فورية تنبع من إيمان الناس وشريعة عدل فالله لا يظلم أحدا ولكن النـاس أنفسـهم يظلمون، وشريعة ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والأحـوال. "تطبيق الشريعة الإسلامية" إذن كشعار يعبر سلبا عن مطلب فعلى، هو تحرير الناس من ظلم القـوانين الوضـعية التـى وضعها الناس توقا إلى قانون عادل يحقق لهم مصالحهم. هو نداء للرفض ومقاومة بالسلب، وتطهير للـنفس مـن ظلـم القوانين وطلب للخلاص. ولا يعلـم المـواطن أن الشـريعة الإسلامية هى أولى بلفظ "الوضع" كما بـين الشـاطبى فـى عرضه لأحكام الوضع فى باب الأحكام فى "الموافقات فـى أصول الشريعة"، تقوم على تحليل الحكم فى العالم، السـبب

والشرط والمانع والعزيمة والرخصة، والصحة والـبطلان، الشريعة الإسلامية موضوعة فى العالم ومبنية فيه بناء علـى العال المادية وشروطها وموانعها وقدرات الإنسان وحسـن نياته. فإذا وصفنا القانون المدنى بانه قانون وضعى أعطيناه أكثر مما يستحق لأنه لا يقوم على وضع بل يعبر عن هوى أو مصلحة للفرد أو جماعات للضغط أو للطبقات الاجتماعية. وإذا وصفنا الشريعة الإسلامية بأنها إلهية أى مجـرد عـن الإرادة الإلهية المتعالية أعطيناها أقل مما تستحق وصـورنا الله وكأنه حاكم مطلق صاحب هوى لا تقوم شرعيته علـى وضع مستقل فى العالم وتحقق مصالح الناس.

وقد يعنى الشعار إيجابا كما هو واضح فى السـودان وفى شبه الجزيرة العربية وفى تصور الجماعات الإسـلامية خارج الحكم تطبيق الحدود والعقوبات، قطع اليـد والـرجم والجلد وهى قوانين للردع. وهذا يعبر عن نفسية المضـطهد المقموع الذى يوجه الشريعة ضد القامعين من ناحية وضـد التسيب الاجتماعى والانهيار السياسى من ناحيـة أخـرى. الشريعة هنا وسيلة للضـبط الاجتمـاعى ولـيس للحـراك الاجتماعى. وتقوم كل من الدولة والجماعات بالمزايدة علـى

بعضها البعض فى تطبيق الحدود. فالغاية واحدة الضبط الاجتماعى والسيطرة السياسية والتخوين والردع بالقانون. ومازال يغيب عن كليهما معنى الشعار إيجابا. إيجاب الإيجاب وهو إعطاء الناس حقوقهم قبل مطالبتهم بواجباتهم. فللمواطن حق العمل والكسب والتأمين ضد البطالة والمسكن والمدرسة والمستشفى ضد العراء والجهل والمرض قبل أن تُقطع يد السارق. ومن هو السارق: من يأخذ حافظة النقود من جاره فى المواصلات العامة أو من يستولى على الملايين من عائدات النفط؟ لذلك وضع الفقهاء حد أدنى للسرقة. وللشباب حق الزواج المبكر والسكن والمهر والأثاث والقضاء على الإثارات الجنسية من الإعلانات فى أجهزة الإعلام قبل الرجم والجلد. إذا أخذ المواطن حقوقه طالبناه بواجباته. ومن هو الزانى؟ من لا يجد نكاحا حتى يغنيه الله من فضله أم تجار الرقيق الأبيض من الملوك والأمراء الذين مازالوا يعيشون فى عصر الجوارى والإماء وما ملكت الإيمان؟

<u>رابعا: تحليل شعار "الإسلام هو الحل" أو "الإسلام هو البديل".</u>

كما يعنى شعار "الإسلام هو الحـل" و"الإسـلام هـو البديل" تعثر الأيديولوجيات العلمانية للتحديث التى تم تجريبها فى المجتمعات الإسلامية منذ فجر النهضة العربية الحديثة.

فقد تم تجريب الليبرالية قبل الثورات العربية الأخيـرة بعد صلتنا بالغرب، واعتبار الغرب نمطا للتحديث فى فكرنا الحديث عند كل تياراته الإصلاحية عند الأفغانى، والليبرالية عند الطهطاوى، والعلمية العلمانية عند شبلى شميل. وبالرغم من إنجازاتهما فيما يتعلق بتجربة الفكر وحريـة الصـحافة والنظم البرلمانية والتعددية الحزبية والدستور والتعليم وإنشاء الجامعات والحركة الوطنية وبدايات التصنيع إلا أنه قـد تـم نقدها وهدمها والقضاء عليها بعد الثورات العربية الأخيـرة ووصفها بأنها إقطاع ورأسمالية وفساد وتغريب وفشل فـى حل القضية الوطنية، الاستقلال ووحدة وادى النيل. ومازلنـا نعانى حتى الآن من تدمير النفس، غياب الحريـات العامـة والديموقراطية ونتوق إلى فجر النهضـة العربيـة الحديثـة وعصر التنوير الأول بما فيه من عيـوب فقـد بـدت الآن مكاسبها أكثر من مخاسرها، وإيجابياتها أكثر من سلبياتها.

ثم جاءت الثورات العربية فى الخمسينات والسـتينات

على أنها البديل لتضع مشروعا قوميا جديدا تشكل عاما وراء عام بناء على تجارب النضال الوطنى وعبر مساره خـلال أربعة عقود من الزمان: بناء المجتمع الاشتراكى، التصـنيع، حقوق العمال، الإصلاح الزراعى، مجانية التعلـيم، القطـاع العام، التخطيط الاقتصادى، تحالف قوى الشـعب العامـل، ٥٠% من العمال والفلاحين فى مجلـس الشـعب، القوميـة العربية، عدم الانحياز، باندونج، الحياد الإيجـابى، حركـة تضامن الشعوب الآسيوية والأفريقية، مقاومـة الصـهيونية والاستعمار والذى يعرف باسم الناصرية، وبعد اختفاء القيادة الوطنية وتبديلها بقيادة أخرى فى السبعينات والثمانينات انقلب المشروع القومى رأسا على عقب بالرغم من حرب أكتـوبر ١٩٧٣ وتم تدميره كلية واتهامه بأنه كان شـيوعية وإلحـادا وانغلاقا وتبعية للاتحاد السوفيتى ونظاما شموليا ديكتاتوريا. وتحول إلى ثورة مضادة من داخل النظـام نفسـه وبـنفس القيادات إلى تحالف مع الاستعمار واعتـراف بالصـهيونية، وتصفية للقطاع العام، وتخـل عـن الإصـلاح الزراعـى، وانتشار التعليم الخـاص، وتأسـيس الجامعـات الخاصـة. فالرأسمالية لم تعد جريمة وانقلب الشعار من "ارفع رأسك يا

أخى فقد مضى عهد الاستعمار" إلى فيلا وعربة لكل مواطن وانتشرت البنوك الأجنبية تأخذ من المدخرات الوطنية أكثـر مما تعطى. وفُـتح باب الاستيراد باسم الانفتـاح، وعمـت البضائع الاستهلاكية وقل الإنتاج. وانعزلت مصر عن العرب وخرجت عن سياستها الوطنية الثابتة. وسلمت قيادتهـا إلـى إسرائيل الكبرى وأمريكا، وخرجت من العرب مـع معادلـة النظام العالمى الجديد.

ثم اختلف الرفاق فى اليمن الجنوبى، واقتتلوا فى عدن باسم الماركسية التى تحطمت على حدود القبلية. ودخلت فى حلف مع حزب البعث فى سوريا والعراق، فبـررت الـنظم التسلطية وتخلت عن مبادئها الماركسـية لحسـاب الحـزب الحاكم. وأصبح رجالها هم النخبة الحاكمة يتمتعون بمزاياها لا فرق بين يسار ويمين، بين ماركسية ورأسمالية. وانطوى البعض تحت كنف الاتحاد السوفيتى يأتمر بـأمره، وأصـبح جزء من الشيوعية الدولية، ويطرح الكوسموبوليتانية وينسى الطرح الوطنى حتى بدو وكأنهم تبع للغرب الثقـافى باسـم الشرق الشيوعى. عادوا الثقافة الوطنيـة، وقلـدوا التجربـة الأوروبية وكأننا ألمانيا وانجلتـرا وفرنسـا إبـان الثـورة

الصناعية فى القرن التاسع عشر، الدين أفيون الشعب وليس صرخة للمضطهدين، الدفاع عـن حقـوق العمـال مـع أن الأغلبية لدينا فلاحون. السـلوك الشخصـى للرفـاق معـاد للشريعة فى مجتمع مازالت القدوة الحسنة للقادة هى المدخل لقلوب الناس وحركة الجماهير. وبعد انهيار النظم الشـيوعية فى أوروبا الشرقية ثم فى الاتحاد السـوفيتى نفسـه، انهـار المركز فضاقت الأطراف. انهارت النظم الشمولية والفلسفات المادية الداروينية وإن بقت الاشتراكية كمثل أعلى للشعوب. فشلت الوسائل وبقيت الغايات. وزادت شـماتة النـاس فـى الشيوعية والاشتراكية وحجة الواقع فى النهاية أبلغ من حجة الفكر، فالعمل أصدق دليل على النظر.

وقامت نظم رجعية فى شبه الجزيرة العربية، وسـطها وأطرافها باسم الإسلام، عقائد وشعائر وطقـوس وعقوبـات وحدود، الإسلام وسيلة للضبط الاجتماعى من أجل التغطيـة على نهب الثروات الطبيعية والاستيلاء على عائدات الـنفط، والتبعية للغرب لدرجة استدعاء قوات التحالف لحل الخلافات العربية وتدمير العراق بالسلاح بحجة تحرير الكويت، وإفساد الحكام باسم العائلات الملكية، ومآسيهم فى تبديـد الثـروات

والانحلال الجنسى. نظام العصور الوسطى مازالت تحكم فى العصور الحديثة، ولم تجد بعض الجماعات الإسلامية بـديلا من التعاون مع هذا الإسلام المحافظ نظرا للرصيد التاريخى المشترك بينها. ولقد عاش بعـض الإخـوان فـى عصـر الاضطهاد فى مصر فى شبه الجزيـرة العربيـة، وكونـوا الثروات هناك فى بلاد النفط وأصبحوا حلقة الوصـل بـين السعودية والجماعات الإسلامية.

بم يؤمن الشباب؟ وبأى من التجارب الأربعـة تـؤمن الناس فى المجتمعات الإسـلامية المعاصـرة: الليبراليـة أو القومية أو الماركسية أو الإسلام الرجعى المحافظ المتعـاون مع الاستعمار والذى يعد نفسه للتجارة مع الصـهيونية فـى المحادثات المتعددة الأطراف؟ لقد ألغى بعضها بعضا بمنطق الفرقة الناجية. وبنفس منطـق الاسـتبعاد وتقـدم الجماعـة الإسلامية نفسها الآن علـى أنهـا الحـل أو البـديل عـن الأيديولوجيات العلمانية للتحديث وعن الإسـلام "السـعودى" وإن كان هواها مع النظم المحافظة فى شبه الجزيرة العربية ليس فقط لاشتراكهما فى رصيد المحافظة التاريخية بل فـى المصالح المشتركة، القضاء على ما تبقى من الأيديولوجيات

العلمانية للتحديث.

خامسا: انهيار المشروع القومى العربى الحديث.

ومنذ أكثر من مائتى عام تكـون المشـروع القـومى العربى الحديث وتلاقت عليه التيـارات الفكريـة الرئيسـية الثلاثة منذ فجر النهضة العربية: التيار الإصلاحى والتيـار الليبرالى والتيار العلمانى. ويتكون هذا المشروع من أهداف سبعة:

١- تحرير الأرض من الاحتلال والغزو ومقاومة الاستعمار والصهيونية كما حاول الأفغانى.

٢- تحرير المواطن من القهـر والاسـتبداد كمـا عـرض الكواكبى فى "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد".

٣- العدالة الاجتماعية وإعادة توزيع الدخل بما يحقق أكبـر قدر ممكن من المساواة بين الأغنياء والفقراء كما بـين سيد قطب فى "العدالة الاجتماعية فى الإسلام" و"معركة الإسلام والرأسمالية".

٤- وحدة الأمة ضد التجزئة والقبلية والعرقيـة مـن أجـل الوحدة العربية كما هو الحال عند القوميين أو الوحـدة الإسلامية كما ينادى بها الإسلاميون.

٥- إثبات الهوية ضد التغريب والتبعية، وضع الأنا فى مقابل الآخر كما هو الحال منذ "تخليص الإبريز" للطهطـاوى حتى "علم الاستغراب".

٦- التنمية المستقلة والاعتماد على الذات والسـيطرة علـى قوانين الطبيعة واستثمار الموارد الطبيعية كما بان ذلـك فى التيار العلمى العلمانى منذ شبلى شميل فـى "فلسـفة النشوة والارتقاء" حتى "التطور اللامتكافئ" و"فك الارتباط" لسمير أمين.

٧- حشد الجماهير وتجنيد الناس حتى يتحول الكم إلى كيف ضد اللامبالاة والحياد والفتور كما عرض الكواكبى فى "أم القرى". وبعد مائتى عام من تكوين المشروع القومى الحديث انهار فى جيلنا، فبالنسبة إلـى تحريـر الأرض أحتلت مزيد من الأراضى، فلسطين كلها، وأجزاء مـن سوريا ولبنان. وإسرائيل الكبرى علـى الأبـواب بعـد الهجرات السوفيتية الأخيرة والاستيلاء علـى مصـادر المياه وتهجير الفلسطينيين. ثـم غـزو جنـوب لبنـان وحصار بيروت وقمع الانتفاضة واغتيال العلماء وحرق منبر المسجد الأقصى واحتلت القدس وحرمت الصـلاة

فى المسجد الأقصى مما أثار الجماعة الإسلامية لهتاف: "من سيعيد القدس سوانا"، "إن الأقصى ينادينا"، وضرب المفاعل النووى فى العراق، وضربت المقاومة الفلسطينية فى تونس، واغتيل أبو جهاد وأصبحت إسرائيل كالعصى الغليظة تعيد العرب إلى بيت الطاعة!

وبالنسبة إلى تحرير المواطن زاد القهر، وامتلأت السجون، وغصت المعتقلات بخصوم النظم السياسية فى كل البلدان العربية والإسلامية، وانتهكت حقوق الإنسان، وساد الرأى الواحد عقيدة الفرقة الناجية، سياسات الحزب الحاكم. وضعفت المعارضة، وسنت القوانين الاستثنائية المكبلة للحريات، القوانين السيئة السمعة، قوانين الطوارئ والاشتباه والعيب، وشُكلت المحاكم العسكرية، وأتت لجان الأمم المتحدة لفحص انتهاكات حقوق الإنسان فى المجتمعات العربية فأتينا فى الصف الأول. ولم تجد الجمعيات العربية أو القطرية أى مقر لها داخل الوطن العربى. ومازالت غير شرعية مهددة بالحل.

وبالنسبة إلى الفقر والغنى ازداد فقر الفقراء وزاد غنى الأغنياء، وعظمت المسافة بين الأغنياء والفقراء، فأغنى

أغنياء الأمة السلاطين والأمراء والملوك منا وأفقـر فقـراء الأمة الذين يموتون جوعا وقحطا منا أيضا. سـاء توزيـع الدخل بين من يملكون ولا يعملون وبين مـن يعملـون ولا يملكون. عم الظلم الاجتماعى وانتشر سكان المقـابر وسـاد الفقر والضنك ونام الناس على الأرصفة وافترشـوا العـراء وخرجت الجماعات الإسلامية من أفقـر الأحيـاء، إمبابـة والزاوية الحمراء والوراق وزينهم، تجد الغنى فى ملك الدنيا والآخرة معا والثورة على من يمتلكون حطام الدنيا. وظهرت صورة العربى القبيح فى لندن الذى يشترى أدوارا بأكملهـا من المتاجر الكبرى يوم الأحد بأسـعار مضـاعفة ودون أن يرى البضائع إلا بعد شحنها فى قصوره فى قلب الصحراء.

وفيما يتعلق بوحدة الأمة تفرقت الأمة شيعا وأحزابـا. واشتدت هذه النزاعات الطائفية القبليـة والنعـرات القبليـة والعشائرية، ونشبت الحروب الأهلية، وسفك دماء بعضـهم البعض، وتنازعوا على الحدود وغـزوا بعضـهم الـبعض، واستعانوا بالأجنبى على بعضهم البعض يزداد فيهم تقتيلا، لا فرق بين غاصب ومغتصـب. وانتشـرت البحـوث حـول الأقليات فى العالم العربى. وشككت الـدول القطريـة فـى

القومية العربية. عاش الأمير وعاشـت الدولـة القطريـة، وسقطت القومية العربية على أسنة الرماح. قطر يغزو قطرا، وقطر يستدعى قوات التحالف الغربى ضد قطـر، تتحـول المنطقة كلها إلى دولة طائفية، شيعة وسنة ودروز، إسـلامية وقبطية، وإلى نعرات عرقية، عرب وعجم وبربـر، حتـى تصبح إسرائيل هى الدول الطائفية العرقية الكبرى، الدولـة اليهودية فى المنطقة فترث القومية العربية، وتتم المقاطعـات بين الأقطار العربية، ويسحب السفراء، وتشتد الخصـومات وحرب الإذاعات، وتكثر التصريحات على موائـد الأجنبـى لنقد العرب والمسلمين المخالفين فى الرأى استجداء للمعونات واستعدادا لتحالف غربى جديد ضد الذين لا يسايرون النظام العالمى الجديد والسوق الشرق أوسطية، ومركزها إسـرائيل وأمريكا ومصر وتركيا، أصبح الصديق عدوا والعدو صديقا. وأصبحنا أشداء بيننا رحماء على الكفار!

وفيما يتعلق بإثبات الهوية ضـاعت الهويـة، وعـم التخريب فى أساليب الحياة فى الفكر والعمل، فـى الثقافـة والسلوك وأصبحت أسامينا "محمـد موتـورز"، "منصـور شيفورليه". ونذهب إلى محلات "تيك أواى"، "كنتاكى فـراى

تشيكن". ونشأ الإسلام التجارى فـى محـلات "حجـابكو"، "إسلامكو"، ومحلات التنظيف "تنظيفكو" وبدلا من "شروق من الغرب" نشأ رد الفعل الطبيعى "ظلام من الغرب".

وفيما يتعلق بالتنمية المستقلة ازدادت تبعية الأمة على الخارج فى غذائها وكسائها وسلاحها وثقافتهـا، ٧٠% مـن غذاء مصر يأتى من الخارج. ثم ارتهـان الإرادة الوطنيـة بالقمح. وأشهر سلاح التجويع. وتم الاعتماد على عدو الأمس لحل القضايا الوطنية. وقيل أن ٩٩% من أوراق اللعبة فـى أيدى الولايات المتحدة الأمريكية، وضرورة تحييـد العـدو. ولتحرير الكويت تم تدمير العراق، ودخل أكثر من نصـف العرب مع قوات التحالف الغربى لقتل الأخ لأخيـه. وتـتم المباحثات فى مدريد عام سقوط غرناطة ثم فـى واشـنطون مركز النظام العالمى الجديد الذى لا مكان للعرب والمسلمين فيه حتى بلا طاقة أو ثروة أو أسواق أو عمالة ماداموا فقدوا دورهم فى التاريخ.

وفيما يتعلق بحشد الجماهير تحولت الجمـاهير إلـى السلبية المطلقة. ولم تعد تهتم بشىء مهما حدث لها. تعودت على الإهانة. تبحث عن لقمة العيش، وتجرى وراء الخبـز

دون كرامة. ولم تستطع هبات الخبز فى مصـر والمغـرب وتونس والجزائر والأردن أن تتحول إلى ثورات شعبية قادرة على تغيير نظام الحكم. ولو دخلت إسرائيل عمان ودمشـق والقاهرة لما تحرك أحد. ولو استولت على الحرم المكى كما استولت على المسجد الأقصى لما اعترض أحد. وهنا تبـدو الجماعة الإسلامية بارقة أمل بقدرتها علـى حشـد النـاس، والنزول فى الشارع وتحريك الجامعـات وتثـوير المسـاجد، وتكوين الخلايا النشطة للاعتراض والغضب والتمرد والثـورة على الأوضاع.

سادسا: نقد الخطاب الدينى.

وخطاب الجماعات الإسلامية رد فعل على الخطـاب الدينى المعاصر، السائد فى مؤسسات الدولة وهو الخطـاب الدينى الرسمى للمؤسسة الدينية الرسمية. الأزهـر، مجمـع البحوث الإسلامية، مشيخة الطرق الصـوفية، دار الإفتـاء المصرية والذى يصوغه فقهاء السـلطان وفقهـاء الحـيض والنفاس. وهو الخطاب الرسمى أيضا فى أجهـزة الإعـلام الذى هو أيضا تحت سيطرة الدولة. المؤسسة الدينية وأجهزة الإعلام كلاهما جهازان لبسط سلطان الدولة. هـو خطـاب

رسمى، يدعو إلى سياسات الدولة ولا يتعرض لما تعـم بـه البلوى من قضايا الحرب والسلام، والغنى والفقر، والحريـة والقهر، والوحدة والتجزئة، والاستقلال والتبعيـة، والهويـة والتغريب، وفتور الناس وثورتهم تسوده العقائـد والشـعائر والتصوف كما يبدو فى "حديث الروح" وفى أحاديث الجمعة. لا يمس حياة الناس بدعوى لا سياسة فى الدين ولا دين فـى السياسة، وهو فى نفس الوقت خطاب سياسى مقنع لأنه يبعد الدين عن الحياة العامة ويجعله قاصرا على علاقة الإنسـان بينه وبين ربه وكأن الإسلام بوذية أو هندوكية أو مسـيحية. "حديث الروح" كل يوم قبل التاسعة مساء إلا خمس دقائق قبل نشرة الأخبار الرئيسية فى البلاد يغرق المواطن فى عالم من الروحانيات ثم يصطدم بعد ذلك بمذابح المسلمين فى البوسنة والهرسك وقتل الإسرائيليين لأطفال الانتفاضة، وكأن "حديث الروح" حقنة مخدر القصد منها تغييب المواطن عـن وعيـه السياسى والاجتماعى والوطنى. وتفسير القرآن كل أسـبوع بعد صلاة الجمعة تفسيرا لغويا بلاغيا تمثيليا بحيث يبـدو الله فى حديثه حكيما مثل ابن البلد يجعل الوحى مجرد لعبة لغوية ومعركة كلامية و"حداقة" شعبية، ويبـرر صـاحبه غـلاء

الأسعار فى يناير ١٩٧٧ الذى كان سبب الهبة الشعبية بأنـه مثل الدواء الأمر الضرورى لتصليح مسار الاقتصاد. ويسجد لله شكرا على هزيمة ١٩٦٧ مضحيا بالوطن من أجل النظام. ويدافع عن التدخل الأمريكى فى الخليج لتدمير العراق باسـم تحرير الكويت. وآخر ينادى "أرحنا بها يا بـوش". وثالـث يبكى فى بغداد قبل الغزو العراقى للكويت ويدعو قائد مسيرة الأمة لتدمير إسرائيل كلها وليس فقط نصفها ثم يعـود بعـد الغزو إلى القاهرة سعوديا مدافعا عن الغزو الأمريكى. ورابع يبكى على حال الأمة فى بغداد قبل الغزو العراقى للكويـت ويدعو الشعوب الإسلامية للتضامن مع بغداد ضد واشـنطن وفى القاهرة يدعو قوات التحالف الغربى إلى تدمير العـراق الظالم حاكمه بعد أن كان قائد المسيرة المظفر. أمـا خطـب الجمعة فى المساجد فلا تقول شيئا، وتـدعوا إلـى أركـان الإسلام الخمسة وتعلم الناس نواقض الوضـوء أو تخبـرهم بنعيم الجنة وبعذاب النار، والناس يسرحون بعقولهم فى هموم حياتهم اليومية، فى مآسـيهم وضـنكهم وفـى حاضـرهم ومستقبلهم. لذلك حرمت الجماعات الإسلامية الصـلاة فـى مساجد الدولة لنفاق الأئمة، وتبعيتهم للدولة وأقامت مساجدها

الأهلية لتعلن فيها كلمة الحق فتحاصرها الجند، وينهال الرصاص على المصلين. ويطلب شكرى مصطفى أثناء محاكمته أن يحاور رجال الأزهر الشريف فيرفضون جميعا خوفا من رؤيتهم لأنفسهم باعتبارهم فقهاء السلطان وعلماء النخاسة وحلق عانة الميت فى "نور على نور".

والخطاب الثانى هو الخطاب العلمانى، الليبرالى أو القومى أو الماركسى، وهى الأنظمة التى حكمت ومازالت تحكم الوطن العربى. هو خطاب غربى فى مجمله، تابع للثقافة الغربية. يعادى الخطاب الإسلامى ويضع الوافد بديلا عن الموروث، ويجعل ثقافة الآخر ضد ثقافة الأنا. يأخذ بالنموذج الغربى نمطا للتحديث، وينكر خصوصية الشعوب والمجتمعات. هو خطاب مقلد للغرب وناقل عنه وتتهم الخطاب السلفى المضاد بالتقليد والنقل من القدماء، تقليدا بتقليد، ونقلا بنقل، ولا فضل لأحد الفريقين على الآخر. يقف من التراث موقف الرفض، ويأخذ نموذج القطيعة بين القديم والجديد، فلكل عصر ثقافته. ولما كانت ثقافة العصر هى الثقافة العقلانية العلمية الإنسانية كانت ثقافة كل الشعوب الراغبة فى التقدم والنهضة. وكل محاولة لنقل القديم إلى

الجديد، وإعادة بناء القديم طبقـا لحاجـات العصـر هـى محاولات توفيقية تلفيقية بين ضدين، تخشى الحسم والاختيار بين بادين متناقضتين لا يلتقيان، لا يفـرق بـين الخطـاب الإسلامى المحافظ والخطاب الإسلامى المستنير.

كلاهما خطـاب واحـد. إنمـا توزيـع الأدوار بـين الاستراتيجية والتكتيك. الخطاب السلفى استراتيجية والخطاب الإسلامى المستنير تكتيك. ولا ضير أن تفسح الدولة أجهـزة الإعلام فيها إلى الخطاب العلمانى ليهاجم الخطاب السـلفى، استعمالا لفريق ضد فريق مادامت المصالح الآنيـة واحـدة. وكان من الطبيعى أن يرفض الخطـاب السـلفى الخطـاب العلمانى. يتهم الليبرالى بالعمالة للغرب، والقومى بالعنصرية والعرقية والماركسية بالمادية والإلحاد.

والخطاب الثالث هـو خطـاب الأحـزاب الحاكمـة، الخطاب السياسى الذى يقوم على إخفاء الحقـائق والتمويـه على الناس والكذب الصريح. هو خطاب مناسـبات، تـابع لإرادة الحاكم. وقد يتغير تغيرا جذريا، ويتحول مائة وثمانين درجة بين يوم وليلـة مـع إيـران والسـعودية أو أمريكـا وإسرائيل. يحدد معالمه فرد واحد هو الحاكم، ورؤية واحدة

هى رؤية النظام السياسى. هو خطاب كاذب لا يسمعه أحـد لأن الناس تعرف الحقائق من محطات الإذاعـات الأجنبيـة حتى دان ولاؤها الإعلامى للخارج، وانفصل عـن الـداخل الذى تراقبه أمريكـا والسـعودية، أمريكـا فـى السياسـة، والسعودية فى الدين، دفاعا عن السلطتين القائمتين السياسية. وحتى يصبح خطابا محبوبا للجماهير يتحول إلـى خطـاب إعلامى عن طريق الإعلانات التى تركـز علـى الجـنس والخلاعة والرقص بما فى ذلـك الإعـلان عـن المبيـدات الحشرية والسموم القاتلة! وذاعت شـهرة الإعلانـات فـى الخطاب السياسى الرسمى، وراجت بضاعة فتيات الإعلانات عند الزوار العرب. تعقبها المسلسلات التليفزيونية التى تربط المواطن بالشهور أمام الشاشـات الصـغيرة، مصـرية أو أمريكية فيجد المواطن فى المسلسل المصرى تفريجـا عـن مآسيه، وفى المسلسل الأمريكى تسلية له وانبهارا بـالتحرر الغربى وبحياة الغربيين تعويضا عن كتبه وحرمانه ومفـاهيم الحلال والحرام.

الخطاب السياسى للحزب الحاكم خطاب فارغ من أى مضمون، إنشائى يعتمد على البلاغة وعلى أن اللغـة نسـق

مستقل بذاته وليست أداة للتعبيـر عـن المعـانى، خطـاب مناسبات قومية ثورة ٢٣ يوليو، ٦ أكتوبر... الخ، يمجد فـى إنجازات الحزب مدعما بالإحصائيات الكاذبـة أو المقـروءة قراءة واحدة. ولا يكاد يذكر شيئا عن مأساة الحاضر، يعـد بتجاوز عنق الزجاجة عما قريب. ويبدو أن عنق الزجاجـة طويل للغاية لم نتجاوزه بعد منذ عقدين من الزمان لا يستمع إليه أحد إلا رجالات الحزب الحاكم. ولا يـؤثر فـى أحـد، حاكما أو محكوما. ولا ينطوى على أحد عدوا أو صديقا. هو الخطاب الذى يدخل أذن ويخرج من الأذن الأخـرى، كـلام الجرائد، والاستهلاك المحلى ورقـة التـوت بـين الحـاكم والمحكوم.

سابعا: "المحافظة" التاريخية.

وينحو الخطاب السلفى بطبيعة الحـال نحـو السـلفية والمحافظة باعتبارها تيارا تاريخيا نشأ منذ ألف عام منذ نقد الغزالى العلوم العقلية وقضائه علـى التعدديـة، وتجريحـه لجميع قوى المعارضة، المعتزلة والشيعة والخوارج، دفاعـا عن الدولة القوية، دولـة نظـام الملـك. فـأعطى الحـاكم

أيديولوجية السلطة، والعقيدة الأشعرية. وأعطى الجماهير أيديولوجية الطاعة، التصوف. الحاكم مثل الله، عالم، قادر، حى، سميع، بصير، متكلم، مريد، وللشعب الصبر والتوكل والرضا والقناعة والزهد والخوف والخشية والرهبة.

ثم حاول الإصلاح الدينى منذ الأفغانى إحياء العقائد فى قلوب الناس وتثوير الدين ونبذ القضاء والقدر واكتشاف قوانين التاريخ الإسلامى فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل. وبعد فشل الثورة العرابية فى ١٨٨٢ ارتد الإصلاح الدينى محافظا إلى النصف عند محمد عبده الذى آثر المصرية على الجامعة الإسلامية، والتدرج على الثورة، والتربية والتعليم على الانقلاب، وإصلاح اللغة العربية والمحاكم الشرعية على الاستيلاء على السلطة السياسة "لعن الله ساس ويسوس". ومع ذلك قامت ثورة ١٩١٩، وأُعلن دستور ١٩٢٣ وقاد سعد زغلول تلميذ محمد عبده مسيرة النضال الوطنى. ولكن بعد نجاح الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣ ارتدت الحركة الإصلاحية من جديد إلى المحافظة نصفا آخر عند رشيد رضا. وبدأ الخطاب الإصلاحى سلفيا تمتد جذوره إلى محمد بن عبد الوهاب ومن ورائه ابن تيمية

وتلميذه ابن القيم ومن ورائهما أحمد بن حنبل. ثـم حـاول حسن البنا إحياء الخطاب الإصلاحى من جديد ورد الحياة له بإسلام وطنى بسيط يجمع بين النظر والعمل. الإسلام عقيدة وشريعة، مصحف وسيف فرسان بالنهـار رهبـان بالليـل. وحقق حلم الأفغانى فى تكوين حزب ثـورى فـى جماعـة الإخوان المسلمين التى كانت تنافس الوفد والماركسيين فـى الشعبى والتفاف الجماهير حولها وفى تمثيل الحركة الوطنية فى الأربعينات.

وبالرغم من مقتل حسـن البنـا فـى فبرايـر ١٩٤٩ استطاع الإخوان أن يكونوا أحد الروافد الرئيسـية لحركـة الضباط الأحرار التى قامت بالثورة فى ١٩٥٢. وبعد دخول سيد قطب الجماعة ذاعت أفكار "العدالـة الاجتماعيـة فـى الإسلام"، "معركة الإسلام والرأسـمالية"، "السـلام العـالمى والإسلام" كما كان يبشر بظهور يسار إسلامى جديد لم يظهر إلا بعد ذلك بربع قرن من الزمان فى ١٩٨٠. وبعد الصراع على السلطة بين الإخوان والثورة فى ١٩٥٤ خسر الإخوان، ودخلوا السجون والمعتقلات. فخرج فكر جديد يمثله "معـالم فى الطريق" يقوم على تكفير المجتمع واستحالة المصـالحة

بين الله والطاغوت، بين الإيمـان والكفـر، بـين الإسـلام والجاهلية، بين الحق والباطل. ولا يمكن لطرف أن يبقى إلا بالقضاء على الطرف الآخر. ويقوم جيل قرآنى فريد تحـت شعار "لا إله إلا الله" بتدمير النظم القائمة من الأساس حتـى يبدأ النظام الإسلامى الجديد ليخلص العالم، ومازال "معالم فى الطريق" هو المولد الأول لفكر الجماعات لأنه مازال يعبـر عن نفسية الجماعات المضطهدة.

وتتجلى الحافظة التاريخية فى الفكر الدينى فى الفكـر الدينى الموروث الذى مازال يعطى القيمة للقمة على القاعدة، لله على العامل، وللراعى على الرعية، وللنص على الواقع. وللأصل على الفرع، وللرجل علـى المـرأة فـى ثنائيـة متصارعة متضادة فى محور رأسى يسيطر فيها الأعلى على الأدنى. وهو نفس البنية التى تقوم عليهـا الدولـة، الحـاكم والمحكوم. ومن هنا أتى الصراع بين قمتين، رئاسة الدولـة ورئاسة الجماعات، رئيس الدولة وأمير الجماعـة. ومـازال القول المأثور عند كل من الفريقين يؤثر فى النفـوس "إن الله يزعن بالسلطان ما لا يزعن بالقرآن". فلا يتغير شـىء فـى الواقع إن لم تتغير السلطة السياسية أولا. ومـن هنـا أتـت

الحاكمية لله، تطبيق الشريعة، تنفيذ الحدود. ولما كانت هـذه الثنائية متضادة لا يمكن المصالحة بين أحد طرفيهـا ظهـر حول الكل ولا شىء، هدم طرف من أجـل بنـاء الطـرف الآخر. غاب الحوار، وساد التعصب، وسادت الحجة النقليـة الحاسمة حجة السلطة وليست حجة العقـل. وازدادت قيمـة الشعائر والطقوس التى تعلن للناس فى الخارج عـن وجـود الشريعة، جهاز إعلام جديد ونقاط جذب للشباب مـن أجـل المفاصلة مفاصلة المؤمن للكافر. فإن بدأ الاضطهاد، تتحول الحركة الإسلامية إلى حركة سرية لتناضل من تحت الأرض حتى تقضى على الدولة الظالمة وتقتلع الفساد فى الأرض من الجذور. ولا توجد المحافظة التاريخية فى الجماعات الإسلامية وحدها بل فى الدولة ذاتها وفى كل القوى المعارضـة وفـى بنية الحياة الاجتماعية والثقافية فالكل ينهل من موروث ثقافى واحد. الدولة أيضـا هرميـة فرعونيـة رئاسـية كإمـارة الجماعات، وأحزاب المعارضة أيضا رئاسية إمارية سلطوية تأتمر بأمر الضابط الحر أو الباشا أو الحرس القـديم. الكـل نصى، الدولة من خطـب الـرئيس وتوجهاتـه وأحـزاب المعارضة من أقوال رؤساء الأحزاب ومذكراتهم والجماعـة

الإسلامية من الكتاب والسنة وأمراء الجماعة، الكل يبغى السلطة لأنه أحق بها من الآخر، الدولة والمعارضة والجماعات فكل فريق يعتبر نفسه الفرقة الناجية.

ثامنا: نفى الآخر وإثبات الأنا.

وتزداد عداوة الغرب للعرب والمسلمين ليست فقط من خلال استمرار تشويه صورتهم فى أجهزة الإعلام وفى كتابات المستشرقين وفى العلوم الاجتماعية خاصة الاجتماع والأنثروبولوجيا السياسية التى ورثت الاستشراق بل أيضا بالعدوان المباشر: تدمير العراق، حصار ليبيا، مذابح المسلمين فى البوسنة والهرسك، احتلال الصومال، حتى استولى الغرب على منابع النفط، مصادر الثروة العربية والتحكم فى أسعاره، وفرض ضريبة الكربون عليه التى تعادل سعره وحمايته للبيئة، وبيعه وهو مازال مخزونا فى الأرض رهينة فى أيدى الدول والشركات الأجنبية، ووضع عائدات النفط فى البنوك الأجنبية واستثمارها فى البلاد الأوروبية. وتدمير السلاح العربى فى حربى الخليج الأولى والثانية.

لقد اختفت المنظومة الاشتراكية القطب الثانى فى نظام العالم القديم. وورثة العرب والمسلمون يجد فيهم الغرب العدو الجديد، ويخطط لنظام شرق أوسطى جديد يكون العرب فيه القوم التُبع. وتكون القيادة المحلية فيه لإسرائيل وتركيا، والقيادة العالمية للولايات المتحدة الأمريكية، بعد أن تخلت مصر عن دورها القيادى فى المنطقة ولم يجد العرب إلا الاستسلام.

لقد ضلت النظم القومية طريقها بعد الغزو العراقى للكويت، ودخول سوريا فى محادثات السلام. واختفت الأحزاب الماركسية العربية باختفاء الاتحاد السوفيتى. وقضينا على الليبرالية بأنفسنا باسم القومية العربية ثم قضت هى على نفسها بمعاداتها للاشتراكية ودخولها فى الانفتاح الاقتصادى. لم تبق إلا الجماعات الإسلامية كحركات احتجاج مازالت ترفض وجود إسرائيل وتعادى الغرب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية وتقاوم صنوف القهر والعدوان وتستأنف المشروع القومى العربى الحديث، وتقيله من عثرته، فتنسب الناس إليها كطوق النجاح للحفاظ على ما تبقى من كرامة دافعت عنها الأجيال الماضية.

وفى نفس الوقت الذى يتم فيه رفض الآخر يتم أيضـا إثبات الأنا. فبعد نجاح الثورة الإسلامية فى إيران فى فبراير ١٩٧٩ بالرغم مما حدث لها بعد ذلك من انفصال العلمانيين والمجاهدين عن مسيرة الثورة، ونجاح الثورة الأفغانية فـى ١٩٩٢ بالرغم مما حدث لها من شقاق وتقاتل بـين فصـائل المقاومة بدا السلاح ناجحا فى الأرض، قادرا على قلب نظام الطغيان والقهر والتبعية للغرب مثل نظام الشاه، وقادرا على إسقاط نظام القهر والطغيان التابع للشـرق مثـل نظـم داود وحفيظ الله ونجيب الله وكارمل. فقد أعطت هذه الانتصارات ثقة للحركة الإسلامية بنفسها بإمكانية النجـاح فـى طريـق الكفاح المسلح ضد أنظمة القهر والعمالة.

وقد نجحت الحركة الإسلامية أيضا، بصرف النظـر عن الاختلاف والاتفاق معها فكرا وممارسة فـى السـودان، بانقلاب عسكرى سيطر عليه الإسـلاميون. ونجحـت فـى الجزائر بقبولها الاحتكام إلى صناديق الاقتـراع وحصـولها على أغلبية أصوات الناخبين أولا انقـلاب الدولـة عليهـا بدعوى الحرص على الديموقراطية ضد أعدائها. وفى حالـة انتخابات حرة فى تونس تأخذ الحركـة الإسـلامية، حـزب

النهضة ٧٠% من أصوات الناخبين، وفى مصر تأخذ ٤٠% فى مقابل ٣٠% للوفد، ٢٠% للناصريين، ١٠% للمستقلين، وفى الأردن، قبلت الحركة الإسلامية الدخول فـى المسـيرة الديموقراطية ولديها ثلث الأعضاء فـى مجلـس النـواب. وانقسمت المؤسسة الدينية فى شبه الجزيرة العربيـة علـى نفسها بعد التدخل الأمريكى فى الخلـيج واسـتدعاء قـوات التحالف الغربى وتدمير العراق باسم تحرير الكويت.

وقويت حركات شبه الجزيرة العربيـة، إسـلامية أو علمانية تـُعطى صورة لما يمكن أن يكـون عليـه نظـام المستقبل. ويبزغ نظام المستقبل. ويبزغ الإسـلام المسـتنير حثيثا فى مصر وتونس والأردن معلنا عن إمكانيـة إقامـة الجسور بين الفريقين المتخاصمين، الإسلاميين والعلمـانيين، وتكوين جبهة وطنية موحدة تحمل المشروع القومى العربـى الإسلامى من جديد.

وانتشر الإسلام فى أوروبا وآسيا كمـا وكيفـا حتـى أصبح يشكل فى أوروبا الديانة الثانية بعد المسـيحية، وفـى أمريكا الديانة الثالثة بعـد المسـيحية واليهوديـة. وقامـت الجمهوريات الإسلامية الجديدة فى أواسط آسيا تعلـن عـن

قدوم الإسلام الآسيوى. وتدخل فى حلف واسع مـع تركيـا وإيران وأفغانستان وباكستان والحركات الإسلامية فى العالم العربى من خلال "العرب الأفغان" على الرغم مـن مقاومـة الأنظمة فى العالم العربى لها وإيثارهـا التبعيـة لإسـرائيل والولايات المتحدة الأمريكية.

إن الصحوة الإسلامية ظاهرة تاريخية بناء على قانون تاريخى. فقد بدأ الإسلام منذ أربعـة عشـر قرنـا. وقـام بحضارته فى عصره الذهبى فى القرون السـبعة الأولـى، وبلغت ذروتها فى القرن الرابع الهجـرى عصـر المتنبـى والبيرونى. أبدعت فيها شتى العلوم العقلية والعقليـة النقليـة والنقلية التى تحن إليها الجماعات الإسلامية حاليا مثـل كـل حركة أصولية تعود إلى الوراء وترى تقدمها ونموذجها فـى العودة إليه. وقد أرخ ابن خلدون لهذه الفتـرة فـى مقدمتـه الشهيرة محاولا معرفة سبب تقدم العرب وسبب انهيارهم فى نظرية الانتقال من البدو إلى الحضـر وفقـدان العصـبية. وبالتالى لا سبيل إلى التقدم من جديد إلا بالعودة من الحضر إلى البداوة، عودا إلى الأصول وتقوم الجماعات الإسـلامية بتحقيق هذا المطلب.

ثم تلت القرون السبعة الأولى قرون سبعة تالية، عصر الشروح والملخصات، لم تعد الحضارة تُبدع بالعقل بل تُدون بالذاكرة لحفظ التراث بعد هجمات الصليبيين من الغرب، والتتار والمغول من الشرق. وقامت مصر فى العصر المملوكى بهذا الحفظ فى الموسوعات الكبرى التى تقوم الجماعات بقراءتها، عصر ابن تيمية وابن القيم.

وفى آخر قرنين من هذه الفترة، بدأت الحركة الإصلاحية الحديثة تحاول تجديد الحضارة الإسلامية فى عصر ذهبى ثان لقرون سبعة جديدة قادمة، تعود إلى الأصول فيما سمى بالحركة السلفية المعاصرة منذ محمد بن عبد الوهاب. وبالرغم من "كبوة الإصلاح" جيلا وراء جيل منذ الأفغانى حتى الجماعات الإسلامية لظروف خاصة، فشل العرابيين فى ١٨٨٢، والثورة الكمالية فى تركيا، والصدام بين الإخوان والثورة فى ١٩٥٤ حتى أصبحت النهايات غير البدايات والنتائج غير المقدمات إلا أن قوة الحركة الإسلامية وشدتها يوما بعد يوم بحيث أصبحت المحاول الأول للأنظمة السياسية القائمة تجعلها قوة تاريخية.

فالإسلام قادم وليس غاربا على عكس حديث الغرباء

المشهور "جاء الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ، فطوبى للغرباء من أمتى". الإسلام منتصر وليس مهزومـا، متقـدم وليس متراجعا، فى هجوم وليس فى دفاع. وتلك روح مقدمة "الفريضة الغائبة" لفكر الجهاد.

تاسعا: العنف والعنف المضاد.

ليس العنف هو ما يبدو على السطح من المقهور إذا ما ألقى قنبلة أو أطلق رصاصة فهذا هو العنف المضاد. إنمـا العنف هو العنف الباطن من القاهر الذى يمارسه على الدوام حتى يفجر العنف المضاد. فالجماعـة الإسـلامية مطـاردة مهمشة، مطالبة من قوة الأمن وأجهزة الشرطة، مسـتجوبة، موضع سخرية منها فى لباسها وجلبابها وذقونهـا وسـبحها وعلاقاتها الاجتماعية. وليس لها حق فى الاعتراض أو الرد فى جريدة يومية أو مجلة أسبوعية أو شـهرية أو برنـامج تلفزيونى أو إذاعى. والمساجد محاصرة، والأئمة مراقبـون. هذا العنف اللامرئى هو سبب العنف المرئى. ليس العنف هو العنف العضلى، أو استعمال القوة المادية، ولكنه قـد يكـون العنف الاجتماعى الذى يقضى على حرية الاختيـار وعلـى

الوجود الإنسانى ذاته. فالنظـام والاجتمـاعى السياسـى مفروضان على الناس. لم يتم اختيارهما طوعا بالرغم مـن مظاهر الديموقراطية والانتخابات المزورة ودخـول الدولـة كطرف فيها ضد المعارضة لإنجاح الحزب الحاكم. النظـام الاقتصادى لم يختره الناس، سياسة الأجور، الأسعار، إيجار المساكن، مصاريف المدارس، أعبـاء الحيـاة، كـل ذلـك مفروض قسرا، والنظام الإعلامى لم يختره الناس، يفـرض عليهم نوع الأخبار والمواقف السياسـية للدولـة: الانفتـاح الاقتصادى، معاداة السودان وإيـران، مخاصـمة الحركـة الإسلامية، الدخول مع قوى التحالف الغربى ضـد العـراق، الموافقة على حصار ليبيا، الاستسلام لضغوط البنك الدولى. يشعر المواطن أنه لا حرية له فى اختيار النظام الذى يعيش فيه مقهور من الصباح حتى المسـاء. ولا تمـتص غضـبة أحزاب المعارضة الضعيفة التى نشأت بقرار مـن الدولـة وتحت رعايتها ورقابتها. فـلا يجـد أمامـه إلا الجماعـات الإسلامية كقناة للاحتجاج، يجد حريته فيهـا، وصـدقه مـع النفس بانتسابه إليها، طموحه إلى الشهادة وإثبات الذات بعـد أن همشه المجتمع وجعله مجرد معدة تستهلك ولـيس إرادة

تختار.

ويتوجه العنف المضاد إلـى رمـوز الدولـة. فلـيس المقصود بالاغتيالات الأشخاص، فهم أبرياء، ولكن رمـوز الدولة الصورية: القبعة والنجمة والبذلة والمبنى والكنيسة من أجل القضاء على هيبتها موضوعيا، تفريق شحنة الغضـب منها والحقد عليها من نفوس الجماعات ذاتيا. وتشمل رمـوز الدولة رئيس الدولة، رئيس مجلس الشعب، مدير الأمن، كبار المسئولين، رجال الشرطة أو المتعاونين معها مـن مفكـرى السلطة وفقهاء السلطان. تهدف الجماعات إلـى النيـل مـن مواطن الضعف فى الدولة، أقباط مصر، حتى تبدو الدولـة عاجزة عن الدفاع عن مواطنيها. كما تهدف إلـى ضـرب السياحة حتى تنهار الدولة اقتصاديا. فدخل مصر من السياحة يكاد يقترب من دخلها من قناة السويس ومن حجم المساعدات الأمريكية لمصر. بعد جفاف تحويلات المصريين من الخارج بعد حرب الخليج.

من الطبيعى أن يظهر العنف المضـاد فـى سـلوك الجماعات باعتبارها جماعات مهمشـة مطـاردة بالشـرطة وأجهزة الأمن، مجرحة فى الصحف وأجهزة الإعـلام. ولا

وسيلة للدفاع عن أنفسها أو سماع أصـواتها. ليسـت لهـا صحف أو مجلات. وليس لها برامجها فى أجهزة الإعلام. لا سبيل أمامها إلا المساجد المحاصـرة المقتحمـة والمداهمـة بأجهزة الأمن التى تطلق النار على المصلين الآمنـين كمـا حدث فى مسجد الرحمة فى أسوان.

عنف الجماعات إذن هو عنف مضـاد. عنـف فـى مواجهة عنف، عنف المعارضة فى مواجهة عنف السـلطة، عنف الأهالى فى مواجهة عنف الحكومة، فى مجتمع غـاب عنه الحوار، وآثر مواجهة قضايا الفكر والسياسة والسلاح.

وهو عنف يظهر فى الأحياء الشعبية حيث يسود منطق الفتوة، منطق "اللاص والكلاب"، منطق "العسكر والحراميـة"، كما يبدو فى الصعيد حيث يسود الأخـذ بالثـأر، ومواجهـة العائلة بالعائلة والقبيلة بالقبيلة لا دفن للجثث ولا عزاء فـى الموتى من كلا الطرفين حتى يتم الأخذ بالثأر طبقـا لتقاليـد الصعيد. فالوطن هو الأسرة والقبيلة. وتتحول القضية العامة إلى قضية خاصة، دما بدم، وقتيلا بقتيل والكل ضحايا العنف والعنف المضاد، والكل شهداء الوطن.

عاشرا: الحوار الوطنى.

طالما أن الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، الداخلية والخارجية على ما هى عليه سيظل تفريخ الجماعات الإسلامية فكرا وممارسة، فالجماعـات مظـاهر احتجـاج اجتماعى ينتسب أعضاؤها إلى الطبقات الفقيرة فى الأحيـاء العشوائية من القاهرة الهامشية والصـعيد الثـأرى. تلـتحم بالشعب وتشارك فى حل مشاكله اليومية فى المساجد الكبرى التى تحولت إلى عيادات طبية وخدمات اجتماعيـة، الإبقـاء على الأحياء ودفن الأموات. ولما توقف الحراك الاجتماعى، وأصبح التسليم بالأمر الواقع هو الحجة الدائمـة مـن أجـل الاستقرار وعدم هروب رؤوس الأموال الأجنبية فى عصـر الانفتاح، تحولت طاقات المجتمع إما إلى الخارج فى الهجرة، هجرة العلماء إلى الغرب، وهجرة العمال إلى الخليج أو إلى ليبيا وإما إلى الداخل فى المخدرات أو الجماعات الإسـلامية حتى يتسرب الحراك الاجتماعى إلى الداخل نظـرا لسـداد المنافذ الخارجية.

إن الجماعات الإسلامية كـالطير الشـارد، والأسـد الجامح، والحصان الجانح، ولا سبيل إلى تهدئتها وترويضها

إلا بغطاء الشرعية، وأن تعمل من المركز وليس من المحيط، ومن القلب وليس من الأطراف. صحيح أن الدستور لا يبيح إقامة أحزاب على أسس دينية ولكن ليس المطلوب حزبا بل جماعة أو هيئة مثل الشبان المسلمين، وكما كانت الإخوان المسلمون من قبل. وذلك يتطلب إلغاء قرار الحل الذى صدر ضد الجماعة فى ١٩٥٤، وإرجاع المركز العام فى الحلمية لهم الذى تحول إلى قسم الدرب الأحمر، مركزا لإيواء المجرمين والنشالين بعد أن كان مركزا للهداية والرشاد ومنبرا للحركة الوطنية المصرية. طالما رفض المجتمع الجماعات سترفض الجماعات المجتمع. وطالما أن الجماعات غير شرعية فإنها ستطعن فى شرعية المجتمع. لا حل لكسر هذه الدائرة المفرغة من التكفير والتخوين المتبادلين إلا بشرعية الجماعات كتنظيم. وأن تتحول من نفسية الجماعات السرية المغلقة والفقه المغلق إلى سلوك التنظيم العلنى الذى يحاور من منطق الشرعية، عنترة بن شداد فى حاجة إلى اعتراف شرعى ببنوته قبل أن ينطلق دفاعا عن الحمى فى حب عبلة!

وبالممارسة الطبيعية للسياسة من منطق الشرعية تتغير

الجماعات فكرا وسلوكا، نظرا وعملا، عقيدة وشريعة، فبعد الاطمئنان إلى شرعيتها وتأمين ظهرها من الغدر والاعتقـال والحل تتوجه نحو التحديات الرئيسـية للمجتمـع وقضـاياه المصيرية: تحرير الأرض، وحريـة المـواطن، والعدالـة الاجتماعية، ووحدة الأمة، والدفاع عـن الهويـة، والتنميـة المستقلة، وحشد الجماهير. ويختفى ما نُعيبه عليها من غياب البرنامج الاجتماعى والاقتصـادى السياسـى لهـا الاكتفـاء بالشعارات. وكيف تتقدم الجماعات إلى الأمام إن لـم يكـن ظهرها مؤمنا محميا؟ وبالممارسة الطبيعية للسياسة تنشأ فى الجماعات الأجنحة: وسط الجماعات، ويمـين الجماعـات، ويسار الجماعات. ويتم الحوار بينها أولا قبل أن يتم الحوار بينها وبين باقى التيارات والقوى السياسـية وبينهـا وبـين المجتمع. ويتخلق فكر إسلامى مستنير قادر علـى الحـوار والتفاعل مع الواقع والدفاع عن المصالح العامة وتنتهى قصة الأخذ بالثأر من الدولة والمجتمع، وتطوى صفحة جديدة فـى التاريخ. لا يحدث ذلك بين يوم وليلة، فالمحافظـة التاريخيـة رصيد طويل يمتد إلى ألف عام. والإصلاح الحـديث تعثـر وكبار، والنفوس مازالت تئن من عذاب الماضى وأحزانـه.

المصالحة العلنيـة إذن ضـرورية، وأن تصـبح الحركـة الإسلامية مع الناصريين والليبراليين والماركسـيين إحـدى عناصر الحركة الوطنية. وليس الماضى كله سـلفيا. هنـاك الماضى العقلانى العلمى الطبيعـى الإنسـانى الاجتمـاعى المستنير. ومن ثم لزم إبراز التعددية فى التراث، وعـرض كل البدائل القديمة والحديثة حتى يختار المواطن بلا قهر من القدماء أو رفض من المحدثين.

لا يمكن حل قضايا الفكر بالسلاح، لا حل إلا بالحوار الوطنى، وإقامة الجسور بين الفرق المتخاصمة بين الأخـوة والأعداء. عفا الله عما سلف ﴿**عسى أن تكرهوا شيئا وهـو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شـر لكـم والله يعلـم وأنتم لا تعلمون**﴾. ويقوم الحوار الوطنى على التعدديـة ثـم الحوار الوطنى بين فرق الأمة فى إطار العروة الوثقى إلـى لا انفصـام لهـا. وفـرق الأمـة الآن أربعـة: الليبراليـة والناصريين والإسلاميون والماركسيون، لأربعة أطر نظرية تعبر عن تاريخ الأمة المعاصر، وهى القوى الرئيسية التـى تحرك رجل الشارع والتى تنتسب إليها الجماهير. وتتفق فيما بينها على برنامج عمل وطنى موحد مع الإبقاء على تعددية

الأطر النظرية. وهو ما أكده الفقهاء القدماء عندما تساءلوا: هل الحق واحد أم متعدد؟ وأجابوا بالإجماع: الحق النظرى متعدد والحق العلمى واحد. ومن أراد أن يحرر فلسطين باسم حرية شعب فلسطين فليفعل. ومن أراد أن يحررها باسم القومية فلا يتردد. ومن أراد أن يحررها باسم الجهاد وتحرير الأراضى المقدسة فليتقدم. ومن أراد أن يحررها دفاعا عن الطبقة الكادحة من شعب فلسطين فله ما يريد. تتعدد الأطر النظرية لتحرير فلسطين ولكن الجميع يتفق على التحرير كغاية وهدف قومى. ويحدث نفس الشىء لتحقيق حرية المواطن.

باسم الليبرالية أو القومية أو لماذا استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا أو باسم تحرير الإنسان من القهر والاستغلال، وتحقيق العدالة الاجتماعية باسم الاشتراكية الديموقراطية أو الاشتراكية الإسلامية أو الاشتراكية العلمية، وتحقيق وحدة الأمة باسم وحدة العالم الحر أو الوحدة العربية أو الوحدة الإسلامية أو بإعمال العالم اتحدوا، والدفاع عن الهوية باسم الحرية الشخصية أو تأكيدا للشخصية العربية أو إثباتا للهوية الإسلامية لكم دينكم ولى دينى، أو دفاعا عن

حقوق المضطهدين، والتنمية المستقلة باسم اقتصاديات السوق أو التخطيط الاقتصادى أو الاقتصاد الإسلامى أو الاقتصاد الاشتراكى، وحشد الجماهير باسم حرية الانتخابات أو بالجماهير العربية من المحيط الهادر إلى المحيط الثائر أو بالجماهير الإسلامية، الملايين فى كل مكان أو باسم الطبقات الكادحة، الأغلبية الصامتة.

بهذا المعنى كلنا إسلاميون ليبراليون ناصريون ماركسيون. كلنا مع الجماهير ضد النخب الحاكمة التى تتحكم باسم الخيانة الوطنية والعمالة للأجنبى. الإسلاميون ليسوا خصوما للماركسيين أو الليبراليين أو القوميين فلماذا يعتبرهم الماركسيون والقوميون والليبراليون خصوما لهم؟ لا توجد خصومة بين المواطنين. إنما الخصومة فى الصراع على السلطة، والسلطة فى الشعب وليست فى الحكم، السلطة فى الثقافة الوطنية وليست فى ثقافة التغريب. المهم أن يأخذ المثقفون حذرهم من أن تستعملهم الدولة لدرء المخاطر عن النظام، تضرب هذا الفريق بذاك الفريق لإضعاف جميع الفرقاء حتى يبقى النظام فى سلام يأمن أخطار الجميع.

هذه هى "مقاصد الفلاسفة" التى عرضها الغزالى ربما

أفضل مما عرض الفلاسفة أنفسهم لمن شاء أن يكتب "تهافت الفلاسفة" لنقد الجماعات الإسلامية ثم "تهافت التهافت" لنقد نقد الجماعة الإسلامية.

الإحياء الدينى

كيف يخدم التقدم حقا؟

١- الإحياء الدينى ظاهرة تاريخية.

الإحياء الدينى ظاهرة تاريخية فـى الغـرب أو فـى الشرق أو فى العالم العربى الإسلامى، الوسيط بين الغـرب والشرق، والذى يمتد عبر أفريقيا وآسيا فى المركز، وأوروبا وأمريكا فى الأطراف. فظـاهرة الإحيـاء الـدينى ليسـت مقصورة على العالم العربى الإسلامى وحده، بل هى عامـة فى الغرب والشرق على حد سواء بـالرغم مـن اخـتلاف الظروف فى نشأتها، والأشكال فـى تكوينهـا، والأهـداف والبواعث فى حركتها.

ففى الغرب ارتبط الإحياء الدينى بنهاية الحداثة وبسلب التنوير، أفضل ما أخرج الغرب فى القرن الثامن عشر. فبعد الإصلاح الدينى فى الخامس عشر، والنهضة فـى السـادس

(*) مصر فى القرن ٢١، الآمال والتحديات، تحرير د. أسامة البـاز، الأهـرام ١٩٩٦، ص١٥٧-١٦٩.

عشر، والعقلانية فى السابع عشر، والتنوير فى الثامن عشر، والثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر ، وتكنولوجيا القرن العشرين، يبدو أن الغرب قد بدأ يغلـق القوسـين، قوسـى العصور الحديثة، ومثله فـى العقـل والعلـم، وفـى النقـد للموروث، وفى معرفة قوانين الطبيعة. وبعد نقد كل شىء لم يعد شيئا، ومعرفة قوانين الطبيعة أدت إلى حربين عـالميتين طاحنتين، وصعود النازية والفاشية، وإلقاء قنبلتـين ذريتـين على هيروشيما وناجازاكى. أما الفردية وحقوق الإنسان فقـد انتهت إلى الأنانية والنسبية وضياع حقـوق الإنسـان غيـر الأبيض. كما تم انتهاك مثل التنوير خـارج أوروبـا بدايـة بإحضار العبيد من أفريقيا إلى أوروبـا وأمريكـا وبـدايات الاستعمار الحديث والقضاء على استقلال الشعوب، ونهـب ثروات الأمم المغلوبة. وقوضت الحضارة الغربيـة نفسـها بنفسها، وانتهت إلى العدمية والنسبية والشك واللاأدرية، ولم يعد الشباب قادرا على الولاء لشىء حتى للثقافات المضـادة التى ازدهرت بعد ثورتهم فـى ١٩٦٨. فعـادت الشـعوب الأوروبية تبحث فى ماضيها عن حل لأزمة حاضرها الـذى كان مستقبلها فى بدايات العصـور الحديثـة فوجدتـه فـى

موروثها القديم، الدين أو العرق. فظهر الإحياء الدينى كنوع من الدعامة للوعى الأوروبى وهـو فـى مرحلـة الأفـول والحضارة الغربية وهى فى مرحلة النهاية، وهو اختيار مـا قبل المثالية، اختيار العصر الوسيط. فإذا مـا عـاد الـوعى الأوروبى إلى بداياته الوثنية الأولى فإنه يكتشف العرق كمـا هو الحال فى ألمانيا حاليا وصعود النازية. فالإحياء الـدينى فى الغرب رد فعل على نهاية العصور الحديثـة وإفلاسـها، ومحاولة إيجاد بداية جديدة أو عود إلى البداية القديمة.

وفى الشرق بعد بدايات التصدع فى المعسكر الشرقى نظرا للحكم الشمولى القهرى، وضـياع الحريـات العامـة وحقوق الإنسان، وتغليب قوة الدولة على حاجـات الأفـراد الأساسية، انهار الحكم كلية، وظهرت القومية العرقية لـدى الشعوب المغلوبة أو الإحياء الإسلامى فى أواسط آسيا والتى امتد فوقها الاتحاد السوفيتى، وكما هو الحـال أيضـا فـى أوروبا الشرقية التى كانت تعتبر فى الأطراف، العرق عنـد الصرب والكروات والإحياء الإسلامى فى البوسنة والهرسك وباقى دول أوروبا الشرقية عامة وفى البلقان خاصة.

وفى اليابان وكوريا، ومن أجل النهضة الاقتصادية تم

إحياء التقاليد الدينية والشعبية تأكيدا للهوية واعتزازا بخصوصية التجربة، التمسك بالذات والانفتاح على الآخر، فظهر الإحياء الدينى الشعبى للشخصية الآسيوية فى الفن والأدب وأساليب الحياة وأنماط السلوك.

وفى فيتنام والهند الصينية وتايلاند والهند ظهر الإحياء الدينى فى البوذية والهندوكية من أجل الدفاع عن الاستقلال الوطنى ضد الاستعمار الغربى وضد القهر الداخلى، مرة كفاحا مسلحا فى فيتنام، ومرة مقاومة سلمية فى تايلاند والهند، باستثناء بعض ولايات الهند التى يرتبط فيها الإحياء الدينى بالعرق نظرا لتعدد القوميات والأجناس واللغات.

وفى العالم العربى الإسلامى ظاهرة الصحوة الإسلامية ظاهرة تاريخية، تتبع قانونا للتاريخ، ومن ثم لا يمكن وقف انتشارها أو مقاومتها. فهى تمثل المرحلة الثالثة فى تطور الحضارة الإسلامية. فقد كانت المرحلة الأولى فى عصر نشأة الإسلام وبناء الحضارة الإسلامية وبلوغها الذروة فى القرن الرابع الهجرى، العصر الذهبى للحضارة الإسلامية ثم انتهائها فى القرن السابع بعد هجوم الغزالى على العلوم العقلية فى القرن الخامس وإعطائه السلطان أيديولوجية القوة،

وهى الأشعرية، ومده الناس بأيديولوجية الطاعة، وهو التصوف. ولم تنفع بارقة ابن رشد فى القرن السادس فى مد المسار الحضارى. وجاء ابن خلدون فى القرن الثامن ليؤرخ لمسار الحضارة الإسلامية فى هذه الفترة واضعا قانون التطور والانهيار وأسبابها، من العصبية إلى الترف، ومن البدو إلى الحضر.

ثم جاءت الفترة الثانية ابتداء من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر، فترة الغزوات من الشرق والغرب، وفترة الحكم التركى المملوكى، عصر الشروح والملخصات. وفى نهاية هذه الفترة ومنذ مائتى عام فقط ظهرت حركات الإصلاح الدينى فى مصر والعالم العربى والإسلامى من أجل إنهاء عصر الركود والاستعمار والتخلف وبداية عصر جديد. وبعد انتصار حركات التحرر الوطنى وإنشاء الدول الحديثة وبداية عودة الاستعمار من الباب الخلفى، الاقتصادى والسياسى والثقافى، وتبعية الدول بمحض إرادتها للدول الاستعمارية القديمة بدأ الإحياء الدينى من جديد يعود إلى المواجهة بعد أن تم استبعاده بعد الاستقلال. وخرج من العزلة أو السجن، من التهميش أو التعذيب راغبا فى الانتقام

من الدول ونظمها السياسية، يعلن نهاية عصـر، السـبعمائة سنة الثانية، وبداية عصر جديد، مرحلة جديـدة للحضـارة الإسلامية منذ القرن الخامس عشر الهجـرى حتـى القـرن الحادى والعشرين الهجرى. فتسود روح التفاؤل، ولا يعـود الإسلام غريبا كما بدأ، بل يصبح الإسلام هو الحل، الإسلام هو البديل، وبدلا من حاكمية البشر، حاكمية الظلـم، تـأتى الحاكمية لله، حاكمية العدل.

وفى نفس الوقت يعاد إلى الإصـلاح الـدينى حميتـه الأولى بعد أن فقدها منذ هزيمة الثورة العرابية فـى ١٨٨٢ والتى أدت إلى احتلال مصر، وكانت قد اندلعت بسبب تعاليم الأفغانى: الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهـر فى الداخل. وقد أدى ذلك إلى خفض حماس الإصلاح إلـى النصف عند محمد عبده، مؤثرا التغير الاجتماعى البطـىء على الثورة السياسية العارمة. وسار على أثره رشيد رضـا فى تيار الإصلاح ضد السلفيين العثمانيين وضد العلمـانيين الأتراك حتى تم النصر للثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٤، فارتد رشيد رضا سلفيا وهابيا حنبليا. ولما كان حسن البنـا تلميذ رشيد رضا فى دار العلوم، أخذ الإصلاح على يديـه،

وأراد تحقيق حلم الأفغانى فى إنشاء حـزب ثـورى يسـاند الإسلام الثورى ويحققه بين الناس. فأنشأ جماعـة الإخـوان وأصبحت بعد عقدين من الزمان أكبر تنظيم إسلامى شـعبى جماهيرى مما جعلها تصطدم بـالنظم القائمـة، الأحـزاب والقصر والاستعمار. فلما قامت الثورة المصرية فى ١٩٥٢ وكان نصف الضباط الأحرار من أعضاء مجلس قيادة الثورة منهم، ظن الناس أن الإسلام الثورى قد انتصـر، الإخـوان المسلمون والضباط الأحرار. وسرعان ما دب الشقاق بـين أخوة الأمس فى ١٩٥٤، صراعا علـى السـلطة. ودخـل الإخوان السجن، وتحت أهوال التعذيب خرجوا فى السبعينات لتصفية الحساب مع الثورة الأولى، ثم مع ثـورة التصـحيح التى شجعتها ودعمتها أولا، وحين سارت أبعد من اللازم فى الصلح مع إسرائيل والتبعية للغرب وقهر الحريات العامـة، وكان الحال كذلك فى المغرب والجزائـر وتـونس وليبيـا وسوريا والعراق والأردن. فالإحياء الدينى محاولـة للحـاق بجذور الإصلاح الأول فكرا وتنظيما من أجل إعطائه دفعـة جديدة من جيل جديد.

٢- الدين روح مصر.

منذ ألة المصريون القدماء الشمس أو النيل أو الحيوانات الأليفة أو فرعون ظلوا حتى الآن، وكما يبدو ذلك فى دياناتهم عبر التاريخ، الفرعونية، والقبطية واليهودية، والإسلام، وكما سجلته ذاكرتهم فى الأمثال العامية، متدينين، يعتبرون الدين حياتهم الذى يمدهم بتصوراتهم للعالم وبمعاييرهم للسلوك، يجمعون بين الدنيا والآخرة، ويجعلون العمل الصالح أساس الثواب والعقاب، الرحمة فى الآخرة بعد العدل فى الدنيا. ومن الدين فى مصر القديمة خرجت الرياضيات لبناء المقابر والطبيعيات للتحنيط.

ثم تحولت الديانة الفرعونية داخل القبطية فى حسن الطوية، ومحبة الله، وحياة الروح، وكانت الكنيسة القبطية كنيسة مصر الوطنية تعبر عن نيلها فى ترانيمها، وعن زرعها وحصادها فى أناشيدها الدينية، وعن حب مصر فى قداسها.

وكانت مدينة الإسكندرية موطنا للفلسفات المسيحية واليهودية. منها خرج فيلون السكندرى فيلسوف اليهودية،

وفيها تمت الترجمة السبعينية للتوراة إلى اللغة اليونانية. وفى مصر ظهر سعيد بن يوسف الفيومى. وإليها هاجر الأنبياء يوسف وعيسى عليهما السلام. وفى مصر حفظت "الجنيزة". وأبدعت مصر حياة الروح والتأمل الصوفى فى الصحراء الغربية عند القديس أنطونيوس. وفيها ظهرت دعوة التوحيد عند موسى. وظلت مصر محور الثقافات القديمة فى شمالها فى الإسكندرية، وفى جنوبها فى أسيوط، وفى غربها فى سيوة، وفى شرقها فى جبل الطور، اليونانية واليهودية والمسيحية والديانات الشرقية.

ثم صب ذلك كله فى الإسلام بعد الفتح. وما قيل فى فضائل مصر كثير بعد ذكرها فى القرآن، بلد الخير والأمان، والقدرة على الخلاص من الطغيان، طغيان فرعون. وقد قيل أن جندها خير أجناد الأرض، وأن شعبها مرابط إلى يوم القيامة. وأوصى بأقباطها خيرا فإن فيهم رحم المسلمين. ورأى المقوقس عظيم مصر أن الفاتحين الجدد أهل وأصهار، محررين لمصر من طغيان الرومان. وظلت مصر بعيدا عن المغالاة فى العقائد، منغمسة فى الشرائع، بعيدة عن الفلسفات النظرية، مبدعة فى التشريعات العملية. ففيها قل الكلام

والفلسفة وازدهر الفقه والتصوف. وحفظت عبـر العصـر المملوكى المدونات والموسوعات الكبـرى. ومنهـا حـديثا خرجت نهضة العرب وحركة الإصلاح الدينى.

فالدين فى ذاته ومصر عبر تاريخها حقيقـة واحـدة، الدين بنيتها. والتدين تاريخها. إنما الذى حدث فى هذا الجيل هو قتال بين الأخوة الأعداء، السلفيين والعلمانيين، بـين مـا يظنون أن الدين هو عزلة عن الحيـاة والمجتمـع، عقائـد وشعائر لا صلة لها بالوطن ولا بالناس، حقيقة مستقلة بذاتها، غاية فى ذاتها وليس وسيلة لغاية أخرى، الحفاظ على وطـن وصنع حضارة، ومن يظنون أن الغرب هو مهد الثقافة، وأن الحضارة الغربية إنما كانت انقطاعا عن الدين وانفصالا عنه، وأن هذا هو النموذج الذى يجب أن يحتذى عند كل حضـارة ولدى كل شعب. اتهم السلفيون العلمـانيين بالإلحـاد واتهـم العلمانيون السلفيين بالخيانة.

وبصرف النظر عن الصراع على السلطة بين الفريقين الذى قد يكمن وراء هذا الاقتتال طبقا لمنطق الاستبعاد الممثل فى "أنا وحدى" سواء الذى تمارسـه الدولـة أو المعارضـة بجناحيها، وبصرف النظر عن مستويات الثقافة وراء هـذين

التيارين، السلفى الذى يعبر عن ثقافته العامة، والعلمانى الذى يعبر عن ثقافته الخاصة، ففى الحقيقة هناك خطابـان علـى مستوى الثقافة السياسية. الأول الخطاب السلفى الذى يعـرف كيف يقول، إذ أنه يستعمل الثقافة الدينية ومفاهيمها وأدلتهـا ونماذجها وخيالاتها ومأثوراتها وأبطالها ونصوصـها التـى مازالت حية ومؤثرة فى قلوب الجماهير، ولكنـه لا يعـرف ماذا يقول لأن مضمونه تقليدى، ومعاركه مكسوبة من قبـل مثل الإيمان والعقائد والشعائر والأخلاق. والثانى الخطـاب العلمانى الذى يعرف ماذا يقول لأنـه يتحـدث عـن الفقـر والحرية والأسعار والإسكان والتعليم والمواصلات، ولكنه لا يعرف كيف يقول لأنـه يسـتعمل مفـاهيم الأيـديولوجيات العلمانية للتحديث الليبرالى أو القـومى أو الماركسـى دون الاعتماد على ثقافة الجماهير، فيبدو متعالما غربيـا نخبويـا سلطويا علويا. والجماهير تنتظر خطابا ثالثا فيه لغة الخطاب السلفى ومضمون الخطاب العلمانى، به ثقافتها وقيمها ونماذج بطولاتها ونصوصها الدينية وأمثالها العامية كأدوات للتعبيـر عن مصالحها المباشرة فى الحريـة والعدالـة الاجتماعيـة والخدمات العامة والحاجات الرئيسية وهمومها اليومية. وهذا

ما يسمى بالخطاب الإسلامى المستنير، أو بالإسلام الاجتماعى، أو بالإسلام السياسى القادر على المصالحة الوطنية بين السلفيين والعلمانيين فى حوار ديموقراطى وتعددية فكرية، وفى نفس الوقت حاملا لمصالح الناس، ومعبر عنها وحاشد لقواها ومحقق لرغباتها.

٣- الأسباب الداخلية والخارجية للإحياء الدينى.

تكاد تجمع الآراء على أن هزيمة يونيو ١٩٦٧ كانت البداية العلنية فى هذا الجيل للإحياء الدينى على كافة المستويات الثقافية والطبقات الاجتماعية. فكان البعد عن الله أحد أسباب الهزيمة، وكان تمسك العدو بالدين أحد أسباب نصره. ولما كانت من طبيعة التفكير البسيط تفسير الظاهرة بعامل واحد، أصبح العامل الدينى هو الحاسم عند الجماهير.

وكانت الهزيمة أيضا عند الطبقات المتوسطة، التى كانت دعامة بناء الثورة المصرية واختياراتها الاشتراكية الوطنية، نهاية للمشروع القومى ولحلم الثورة التى بدت منتصرة على الأحلاف العسكرية فى ١٩٥٤ وفى معركة التأميم فى ١٩٥٦ وبلغت الذروة فى تجربة الوحدة مع سوريا

فى ١٩٥٨-١٩٦١ ثم فى القوانين الاشتراكية فـى ١٩٦١-١٩٦٣ ثم فى مناهضة الحلف الإسلامى فى ١٩٥. ثم جاءت هزيمة يونيو ١٩٦٧ تجهض كل شىء، الشـعب، والقائـد، والفكر والخيال.

وكانت إزالة آثار العدوان هو الحلم البديل الـذى بـدأ بمعركة رأس العش، وتدمير المدمرة إيلات فى ١٩٦٧، وفى حرب الاستنزاف فى ١٩٦٨-١٩٦٩، وفى النقد الذاتى بعـد مظاهرات الطلاب فى ١٩٦٨، وفى الإعلان عـن النوايـا: تأميم تجارة الجملة وقطاع المقـاولات، ومضـاعفة الـدخل القومى، وإنشاء الحزب الطليعى. وبعد اختفاء القيادة الثورية فى ١٩٧٠ وبداية قيادة جديدة اعتمدت على إعادة بناء القوات المسلحة، وتحت ضغوط الطلاب فـى مظـاهرات ١٩٧١-١٩٧٢، والرغبة فى رد الكرامة للوطن وللجـيش وللأمـة، وتحريك القضية على الصعيد الدولى تـم انتصـار أكتـوبر ١٩٧٣. وسرعان ما تم تفسيره بالربط إيجابا بـين الإيمـان والنصر، ورفعت شعارات العلم والإيمان، وكثرت البـرامج الدينية فى أجهزة الإعلام. وساعدت الدولة فى ذلك بالإفراج عن الإخوان المسـلمين فـى أوائـل السـبعينات، وتـدعيم

الجماعات الإسلامية الناشئة فى السجون كـرد فعـل علـى استسلام الإخوان، من أجل تدعيم القيادة السياسـية الجديـدة والاختيار السياسى الجديد، الانفتاح الاقتصـادى، والسـلام الاجتماعى، والصلح مع إسرائيل، والتعاون مع الغرب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية التى بيدها ٩٩ فى المائـة مـن اوراق الشرق الأوسط. فبعد اتفاق المصالح مـع اختيـارات الدولة والجماعات الإسلامية فى بداية السبعينات على تصفية اختيارات الثورة الأولى، بدأ التعارض بينهما فـى أواخـر السبعينات على اختيارات الثورة الثانية، الصلح مع إسـرائيل والتحالف مع الغرب، والقوانين المقيدة للحريات.

وبسبب غياب الاختيارات الاشتراكية الأولى للثـورة، وبداية ظهور نتائج الانفتاح الاقتصادى على الطبقات الشعبية اشتدت قضية الفقر مع غلاء الأسعار، ورفع الدعم عن المواد الأولية، والخضوع لسياسات السوق، وتفاقم أزمة الإسـكان والمواصلات والتعليم مع ازدياد السكان وظهـور المنـاطق العشوائية حول القاهرة والمدن الكبرى. وزادت البطالة بـين الحرفيين العائدين من العراق والخليج وليبيا وبين الخريجين. فسهل تجنيدهم، من لا شىء إلى أميـر الأمـراء، فأصـبح

الإسلام وسيلة للاحتجاج وحاملا للمطالب الاجتماعية، وقنـاة للتعبير عن الغضب، وطريقا من التهميش إلى المركزية فى الواقع وفى الإعلام.

وكلما ازداد الفساد الأخلاقى والاجتماعى زادت موجة الاحتجاج الصامت والفعلى عن طريق الهروب من المجتمع والنزول تحت الأرض أو فى الصحراء وعلى حواف الوديان لتكوين مجتمع الطهارة والعفـاف، وحـدث الفصـام بـين جماعات المستقبل القادم وعموم المجتمع الكافر كما يتبـدى فى الإعلانات التليفزيونية والسينمائية والمسرحيات السـاقطة وأساليب الحياة العامة وعلب الليل وأفراح الفنـادق الكبـرى وحفلات الأندية وأغانى الحوارى والأزقة.

ووسط هذا كله تضيع الهويـة، ولا يعـرف الشـباب الطاهر فى أى مجتمع هو يعيش، وأى تقاليد هو يمارس؟ هل هو مصرى أم عربى أم إسلامى، شرقى أم غربى، أفريقى، أم متوسطى، وطنى أم إسرائيلى، بلدى أم أمريكى؟

ونظرا لغياب الهويـة ظهـرت هويـات مصـطنعة، بحراوى صعيدى، أهلى زمالكى، فلاح أو أفندى. وظهـرت رموز للهوية الضائعة تشير إلى التمسك بها مثـل الجلبـاب

واللحية، الطب النبوى وحياة الصحراء، والأغـانى الدينيـة الجامعية والزوايا البسيطة، والزواج المبكر وبلا تكاليف كما كان الحال أيام الرسول.

وكما ضاعت الهوية فى الحياة الفرديـة والاجتماعيـة تضيع أيضا فى الحياة السياسية بالتبعيـة السياسـية للقـوى الخارجية وفقدان القدرة الذاتية على أخذ القرار، وعدم القدرة على إطعام النفس. ويزداد العجز العربى يومـا وراء يـوم، وتتفتت قواه، ويتحول الوطن الإسلامى إلى دويلات مذهبيـة وعرقية، ويضيع مثال الأمة الواحـدة، ويقتـل المسـلمون بعضهم بعضا فى حربى الخليج الأولى والثانيـة، ويتحـالف المسلمون مع الأعداء ضد بعضهم البعض. وتتكالب الـدول الأجنبية على المسلمين كما تتكالب الحيوانات المفترسة على فريستها كما هو الحال فى فلسـطين، والبوسـنة والهرسـك والشيشان وبورما وكشمير. ويزداد العـداء للمسـلمين فـى ألمانيا وفرنسا. ويظهر عداء العالم كله فى الشرق والغـرب للمسلمين، ويؤخذ الإسلام كعدو بديل عن الاتحاد السـوفيتى بعد زوال الخطر الشيوعى، ويتم التركيز علـى المسـلمين حصارا وضربا بعد خفوت صوت لاهـوت التحريـر فـى

أمريكا اللاتينية وانشغال آسيا بنهضتها الاقتصادية. فلم يبـق إلا الإسلام كإمكانية وحيدة لتحدى نظام العالم الجديد.

٤- توظيـف الإحيـاء الـدينى مـن القـوى الداخليـة والخارجية.

إذا كانت الأسباب الداخلية والخارجيـة تبـدو أحيانـا مبررا للإحياء الدينى على نحو إيجابى، فإن توظيفـه مـن القوى الداخلية والخارجية واستخدامه واستعماله يبدو علـى نحو سلبى نظرا لأنه لم يستطع حتى الآن أن يكون رؤيتـه المستقلة وتنظيمه المستقل.

فقد تـم توظيفـه أولا وبـبراءـة كغطـاء للانفتـاح الاقتصادى، وقوة رأس المال الخاص تحت دعـاوى كثيـرة مثل البنوك الإسلامية التى تقوم على المرابحة وليس علـى الرباء، وشركات توظيف الأموال التى تعتبر أكبـر عمليـة لنهب أموال المواطنين أمام سمع الدولة وبصرها ومن خلال إعلاناتها ورجالاتها ووجهائها. وكثرت الشركات الإسلامية، إسلامكو، إيمانكو، للملابس والمجوهرات، والزى والأفراح، والعيادات ودور المناسبات. فالإسلام ضمان للنجاح ووسـيلة

للربح، والإعفاءات من العوائد فى حالة تخصـيص الـدور الأول فى العمارة الشاهقة كمصلى للناس، ونيل الحسنيين فى الدنيا والآخرة.

وانتشر الإسلام المحافظ الشعائرى العقائـدى الشـكلى العقابى الردعى، وأصبح أداة للضبط الاجتماعى والسـيطرة السياسية، وهو ما أصبح يسمى فى بعض الأدبيات "الإسـلام السعودى" أو "الإسلام الخليجـى". الإسـلام فـى الظـاهر، والغرائز فى الباطن، التشدد على السطح والتسيب فى العمق، الصرامة فى الشكل والجنس فى المضمون. وكل ذلك باسـم الشرع: تعدد الزوجات، العقود الشرعية، السـنّة والاقتـداء، المباح والحلال. فبيعت فتيات مصر وصغار السن فى القرى والنجوع لمشايخ الحجاز والخليج، دفعا للفقر وتحـت سـتار الدين.

فإذا ما استولت حركة إسلامية على السلطة فى بلد ما مثل إيران أو السودان أو أفغانستان فإنها تصبح أممية، تدعو إلى الحكم الإسلامى خـارج أوطانهـا، فتصـطدم بالـدول المجاورة. وقد تنشأ الحروب والنزاعات كما هو الحال بـين

إيران والعراق أو إيران ودول الخليج أو إيران وأفغانستان من ناحية والجمهوريات الإسلامية فى أواسط آسيا من ناحية أخرى، وكما هو الحال بين السودان ومصر، أو بين الفصائل المتحاربة داخل أفغانستان بعد انتصار المقاومة الإسلامية على الحكم الشيوعى. وتنشأ قضية حقوق الإنسان، وضياع الحريات العامة، وتطبيق الشريعة بمعنى قانون العقوبات، وتشجيع جماعات الإرهاب المسلح للاغتيالات وتدبير الانقلابات باسم أممية الإسلام. وتنشأ الحروب المذهبية باسم الإسلام بين شمال السودان وجنوبه، أو بين وسط العراق وبين جنوبه وشماله، أو بين قبائل أفغانستان، فإن تصل الحركة الإسلامية إلى الحكم أو كادت تصل ينقلب عليها الجيش، ويلغى الانتخابات فتنشأ الحروب الأهلية، بين جيش مغتصب للسلطة وحركة إسلامية تحت الأرض كما هو الحال فى الجزائر.

فإذا ما رأى الغرب فى الحركة الإسلامية تأييدا لاقتصاديات السوق، وللاقتصاد الحر، وأن الرأسمالية ليست جريمة، وأن الشرع مع التجارة والربح بشرط غلق الأسواق أوقات الصلوات ودفع الزكاة والتبرعات لأعمال الخير، وأنها

لا تمثل خطرا على الشركات المتعددة الجنسيات ولا على آليات السوق ولا على الرأسمالية العالمية بل هى جزء منها من خلال عوائد النفط والمضاربات فى أسواق المال، وأنه يأمن من خلالها من التأميم والمصادرة وسيطرة الدولة على البنوك، والملكية العامة لوسائل الإنتاج فإنه يؤيدها معنويا وماديا. فلا تعارض بين الأخلاق الدينية وروح الرأسمالية. وإذا ما رأى النظام العالمى الجديد فى الإسلام حليفا سياسيا له سواء على مستوى الدول كما هو الحال فى شبه الجزيرة العربية وتركيا والمغرب وأواسط آسيا، أو على مستوى الجماعات الإسلامية المعارضة فإن الإسلام يصبح حليفا استراتيجيا للغرب يتبادل معه المنافع الاقتصادية والسياسية سواء على مستوى الدول الإسلامية لقمع الحركات الإسلامية المناهضة للغرب أو على مستوى الجماعات الإسلامية المسلحة لتهديد الدول المستقلة وتخويفها بها ولإجبارها على مزيد من التبعية، وتصبح الدولة المستقلة بين شقى الرحى، مجبرة على قبول أحد الاختيارين وكلاهما مر.

وإذا ما رأت الصهيونية العالمية فى الحركات الإسلامية تشددا تعيش عليه الحركات المعادية للسامية فإنها

تؤيدها من أجل إيجاد شرعية للصهيونية كحركة دفاع عـن اليهودية، كما أيدت إسرائيل "حماس" فى بدايتها ضد منظمـة التحرير الفلسطينية. فالإرهاب يولد الإرهـاب، والتطـرف يؤدى إلى التطرف. واللاعب بالنار أول من يحترق بها.

٥- الإحياء الدينى والوحدة الوطنية.

وعادة ما يثار موضوع الخشية على الوحدة الوطنية من الإحياء الدينى إذا ما تعددت الديانات كما هو الحال فى مصر. إذ قد يولد الإحياء الدينى الإسلامى الإحياء الـدينى القبطـى، ومن ثم تصبح الوحدة الوطنية فى خطر. وإذا ما أخذ الإحيـاء الدينى فى كلتا الحالتين شكلا سياسيا، فى صـورة حـزب أو تنظيم أو منصب فى الدولة- كما هو الحال فى لبنـان- فهـل يمثل ذلك خطورة على الوحدة الوطنية.

الحقيقة أن الأقباط فى مصر ليسوا عنصرا أو عرقا أو جنسا أو طائفة أو مذهبا أو دينا، بل هم جـزء مـن تـاريخ مصر ونسيجها الوطنى. هم مصريون أولا وأقبـاط ثانيـا. وليس لديهم شعور دينى أو مذهبى أو طائفى بالعزلـة عـن الكيان الأكبر. بل إن لفظ الأقلية لا ينطبق عليهم لأنـه لفـظ

عددى إحصائى ولا يدل على جوهر أو هوية. هم أصحاب البلاد عندما وفد عليهم العرب والمسلمون فاتحين ومخلصين لمصر من ظلم الرومان. هم أصهار وأهل رحم. منهم من تبنى الدين الجديد، الإسلام، ومنهم من بقى على الدين القديم، القبطية، المسيحية الأرثوذكسية المصرية، فى كنيسة وطنية تعكس مصر الأم، والوطن الأكبر.

وعلى مستوى الدين الشعبى لا يوجد فرق بين زيارة قبور الأولياء. يذهب المسلمون إلى كنائس السيدة مريم العذراء، ومارى جرجس، وسانت تريزا للتبرك والدعاء كما يذهب الأقباط إلى الحسين والسيدة زينب والشافعى للتبرك أيضا وإجابة المطالب. الطقوس والأعياد الشعبية واحدة، من الديانة الفرعونية، عروس النيل، وشم النسيم، والسبوع والأربعين عبر القبطية حتى الإسلام.

وكان الأقباط فى مقدمة الحركة الوطنية المصرية كما بدا ذلك فى ثورة ١٩١٩، وحدة الهلال والصليب. وكان أقطاب المعارضة السياسية منهم. وكان منهم أبطال فى حرب أكتوبر ١٩٧٣. فهم جزء من الكنيسة الشرقية التى تقوم على التراث الوطنى للشرق، وليسوا جزءا من المسيحية

الغربية التى ارتبطت كنائسها بالاستعمار والتبشير والتغريب. فهم جزء من كل واحد. لذلك لم تظهر فيهم بوادر انفصال أو انعزال ولم يتكون لديهم شعور بالعزلة أو الاستبعاد. لقد وصف القرآن مريم البتول وفضلها على نساء العالمين، ووصف المسيح بأنه روح الله وكلمة منه. وأثنى على النصارى وحواريى المسيح لما تذرف عيونهم من الدمع بما عرفوا من الحق، منهم القسيسون والرهبان، وهم لا يستكبرون. دعاهم القرآن إلى المساواة التامة مع المسلمين فى آية المباهلة، ألا يتخذوا بعضهم بعضا أربابا من دون الله، وأن يأتوا إلى كلمة سواء بينهم، عبادة إله واحد.

ولكن فى لحظات الضعف، ضعف الدولة، وضعف النظام السياسى تظهر بعض علامات التوتر خاصة فى صعيد مصر بين الأقباط والجماعات الإسلامية. ففى غياب المشروع القومى، والهدف القومى، والتحدى القومى ينقلب المواطن إلى الداخل، إلى قريته ومحافظته ومنطقته وثقافته كملاذ وملجأ له. فيصبح المواطن جيزويا بحراويا أو أسوانيا صعيديا، مسلما أو قبطيا، فلاحا أو بدويا. فى غياب المشروع الكلى تظهر المشاريع الجزئية، وفى تعثر الهوية الوطنية

تظهر الهويات العرقية والطائفية.

فإذا ما اشتدت جماعات المعارضة، الجماعات الإسلامية مثلا، ولا تقوى على مواجهة الشرطة وقوى الأمن فإنها تلجأ إلى إحراج الدولة بالاعتداء على بعض المواطنين الضعفاء، شرطيا أو أمين شرطة أو قبطيا أو على رموز الدولة البارزين، وزير أو رئيس مجلس نيابى أو صحفيا أو رئيس وزراء أو رئيس دولة. وربما تجد فى الفقه القديم ما يشرع لهم ذلك. فليس القبطى هو الهدف بل الهدف إحراج الدولة وإثبات عجزها عن حماية المواطنين ورموزها.

فإذا ما أرادت الدولة أن تقوى شوكتها عن طريق قوانين استثنائية مثل المحاكم العسكرية، فقد تقوم هى نفسها بإشعال الفتنة حتى تجد ذريعة لسن قوانين ضد الفتنة الطائفية ولحماية الوحدة الوطنية. فالغاية تبرر الوسيلة. وقد يقع شجار بين مواطنين لأسباب عادية ويتضح بالمصادفة أن أحدهما قبطى والآخر مسلم فيتحول الشجار إلى صراع طائفى. وقد يقع صدام بين عائلتين فى الصعيد لأسباب اجتماعية أو أخذا بالثأر، ويعطى للأمر دلالة طائفية إذا ما اتضح أن إحدى العائلتين قبطية والأخرى مسلمة.

أما الدفاع عن الثقافة الغربية فليس مشروطا بالقبطية. فهناك أقباط من أنصار الثقافة الوطنية والإسلام الحضـارى بل والإسلام السياسى. وهناك مسلمون مـن دعـاة الثقافـة الغربية ومعادون للإسلام السياسى. كما أن القبطيـة ليسـت مشروطة بالغنى. فهناك أقباط فقراء مثل حى شبرا وصـعيد مصر كما أن هناك مسلمين أغنياء. فالغنى والفقر علامتـان على الطبقة الاجتماعية وليس على الانتماء الدينى.

٦- الدور التاريخى للإسلام السياسى.

مادامت الصحوة الدينية ظاهرة تاريخية فـى مصـر والعالم العربى الإسلامى بل وفى الغـرب والشـرق علـى السواء، ومادامت تتفاقم أزمة التحديث الذى تم بمعزل عـن الدين والتراث القومى للشعوب أو أحيانا مناهضا له وبـديلا عنه، فإن دور الدين سيظل متصاعدا باستمرار كبـديل أول يجد الناس فيه هويتهم وخلاصهم مـن أزمـاتهم، حقيقـة أو وهما، فعلا أو قولا، تغيرا أو شعارا. ويمكن أن يتم ذلك على مرحلتين:

- **الأولى**: تجديد التيارات الفكرية والسياسـة نفسـها

بحيث تعيد صياغة رؤيتها وأسسـها ومصـادرها وطريقـة التعبير عن نفسها للجماهير فتبدأ من تراث الناس الشـعبى، والتراث الدينى مكونه الرئيسى. فالليبرالية التى كونت تاريخ مصر الحديث والتى على أساسها قام مشروع النهضة الأول منذ القرن الماضى بدأت مرتبطة بالإسلام عند الطهطـاوى، ثم بدأ الانفصال عنه تدريجيا عند على مبارك وطه حسـين حتى تحول إلى تغريب مطلق عند سلامة موسـى ولـويس عوض. ولقد استطاع العقاد إعادة هذا التيار إلى الرحم الذى نشأ منه، وهو التراث الإسـلامى كمـا وضـح ذلـك فـى العبقريات. فإذا استطاعت الليبرالية، فكرا وسلوكا، نظريـة وممارسة، نظرا وعملا، إعادة صياغة نفسها بحيث تبدأ من التراث الإسلامى، وتجعل التوحيد تحررا للوجدان الإنسـانى تحت شعار "لا إله إلا الله"، وتأصيلا لليبراليـة فـى أقـوال الصحابة مثل قول عمر "لماذا استعبدتم الناس وقـد ولـدتهم أمهاتهم أحرارا؟" بدأت تنغرس قيمها فى النفـوس، وتحمـى نفسها من الوقوع فى العلمانية والتغريب، وتصبح تراثا نابعا من قلوب الناس، ومعبرا عن تراثها ووجدانها. كمـا تقـوم القومية بتجديد ذاتها وتخليص نفسها من الظروف التى نشأت

فيها عند ساطع الحصرى وميشيل عفلق، وكما جسدتها الناصرية فى مصر وربطها بالتراث الإسلامى. فالقرآن عربى، أنزل بلسان عربى، والعروبة هى اللسان، والإسلام أتى تحريرا للعرب ولشبه الجزيرة العربية ثم انطلاقا منها إلى خارجها شرقا فى فارس وغربا عند الروم. والإسلام أكبر دعامة للوحدة العربية، ورافد مكون للقومية العربية كتاريخ وتراث ومشترك. حدث هذا أيضا أثناء الحروب الصليبية وأثناء حركة التحرر الوطنى الحديث. وتقوم الاشتراكية، والماركسية إحدى صورها، بتجديد نفسها وربطها بالعدالة الاجتماعية فى الإسلام وبالملكية العامة، وأن الأرض لمن يفلحها كما قال ابن حزم، وأن العمل مصدر القيمة بدليل تحريم الربا، وأن الأموال والثروات مشاركة بين الناس بدليل الزكاة، وأن الملكية تصرف واستثمار وانتفاع وليست اكتنازا أو احتكارا. فتحمى الاشتراكية نفسها من تهمتى المادية والإلحاد كما حذر الأفغانى من قبل فى "الرد على الدهريين". كما يحمى الإسلام نفسه من نفسه، من الوقوع فى الإسلام "المؤسسى" الذى يتبع الدولة وأجهزة الإعلام ويفقد استقلاله وثقة الناس به، والذى يصدر

التوجيهات الإسلامية بناء على سياسات الحكم فـى الحـرب والسلام، فى الاشتراكية أو فى الانفتـاح الاقتصـادى، فـى الوطنية أو القومية. كما يحمى نفسه من الإسلام الشـعائرى الشكلى الصورى الذى لا يطعم جائعا، ولا يغنى فقيـرا، ولا يعلم جاهلا، ولا يكسى عاريا، ولا يأوى يتيمـا، ولا يعـالج مريضا.

- **والثانية**: تجديد المشروع القومى الموحد الذى تتبناه الدولة ثم تجنيد الناس له بفعل التـراث الإسـلامى وثقافـة الجماهير. فقد اعتمد مشروع محمد على على سلطة الدولة، واعتمد مشروع عبد الناصر على زعامة الفرد. ولما كانـت المشاريع القومية متجددة طبقا للظروف، وكان التاريخ يسير بحركة بطيئة للغاية فإنه يمكن إعادة صياغة مشروع قـومى تتأكد فيه الأهداف الوطنية، ويجد كل تيار فكرى وسياسى فيه نفسه، وتتبناه الجماهير، وترى فيـه معبـرا عـن ثقافتهـا وموروثها وتأكيدا لمصلحتها ومتطلباتها. فمازالـت قضـية تحرير الأرض فى الوجدان القومى والتى يرمز لها القـدس الشريف. ومازالت قضية وحدة الأمة ضد التجزئة والتفتـت والحروب الأهلية ومخاطر الانفصال قضية واردة فى لبنـان

وسوريا والعراق والمغرب العربى. ومازالت قضـية تنميـة الموارد البشرية والمادية واردة بحيث يسـتطيع الـوطن أن يطعم نفسه بنفسه، وأن يعتمد على ذاته دفاعا عن اسـتقلاله، ورفضا لارتهان إرادته. والإسلام قادر علـى تحقيـق هـذه الأهداف الوطنية للتحرر والوحدة والاعتماد على الذات. وإذا كان الشباب يعانى من الضيق والميوعة والفسـاد الأخلاقـى فإن الإسلام قادر على تربية الشباب وإعطائهم مثلا جديـدة فى التقوى والعمل الصالح، بدلا من أن يصبح الإسلام مجرد رفض للواقع وانقلاب عليه وتدمير له كما هو الحـال فـى جماعات العنف المسلح. إن الإسـلام المسـتنير، العقلانـى الاجتماعى الوطنى هو القادر على المسـاهمة فـى تجديـد المشروع القومى والمساهمة فى صياغته بما لديه من انفتاح فكرى وسياسى وقدرة على الحوار وعـدم مخاصـمة أحـد وربط الإسلام بالمصالح العامة وبحركة الجماهير، كما حدث عندما كان الإسلام المكون الرئيسى لحركة التحرر الوطنى.

٧- الإسلام السياسى واحتمالات المستقبل.

يتزايد دور الإسلام السياسى فى مصر وفـى أرجـاء

الوطن العربى والإسلامى بل وفى الهند والصين شرقا وفـى أوروبا وأمريكا غربا، ولكن القضية هى: هل هـو الإسـلام المنغلق أم الإسلام المنفتح؟ الإسـلام الـرافض أم الإسـلام المحاور؟ الإسلام الذى يريد أن يفرض نفسه بالعنف المسلح أو الإسلام الذى يعبر عن مصالح النـاس فيختـاره النـاس طواعية واختيارا؟

إن التحدى الحالى أمام الإسلام السياسى فـى الـداخل تحديان:

- **الأول**: الرفض المطلق لكل ما هو موجود باعتباره لا إسلام فى صراع لا يمكن حله إلا بقضاء أحـد الطـرفين على الآخـر، الإيمـان والكفـر، الإسـلام والجاهليـة، الله والطاغوت، حاكمية الله وحاكمية البشر. ثـم يتجـاوز هـذا الرفض النفسى نفسه إلى رفض للواقع والتعامل معه والعزلة عنه، ثم تكوين جماعات سرية تمارس العنف مـن أجـل أن تقوم بانقلاب عام فى الدولة تستولى به على الحكم وتحقـق الإسلام لأن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن. فـإلى أى حد يمكن تحويل هذا الوضع النفسى الاجتماعى السياسى إلى

وضع آخر يقوم على التعددية وحق الاختلاف وعدم جـواز التكفير، وحرمة دم المسلم، وان اختلاف الأئمة رحمة بينهم، وأن الكل راد وأن الكل مردود عليه.

- **والثانى**: الشعائرية والشكلية والمظهرية والفرعيـة، والدخول فى معارك تم كسبها من قبـل والمسـلمون فيهـا منتصرون وترك معارك مازالت قائمـة والمسـلمون فيهـا منكسرون، مثل الاحتلال والتخاف والتجزئة والسلبية. وعلى هذا الأساس يتم فهم الشريعة وتطبيق الحدود مع أن أحكـام الشرع وضعية، كما يقول الشاطبى تقوم على معرفة السـبب والشرط والمانع. فلا قطع يد فى حد السـرقة عـن جـوع وبطالة وعوز. فالحدود واجبات بعد الحقوق، حق المسلم فى الغذاء والكساء والسكن والعلاج والتعليم، وهو ما يكفله لـه بيت المال. إن الإسلام أرحب بكثير من الشـكل والمظهـر والعلاقة بين الجنسين. بل هو أدخل فى السياسة والاقتصـاد والاجتماع والقانون والتعليم والعلاقات الدولية. صـحيح أن هذه المظاهر تفيد إعلاميا وتساعد على تأكيد الهوية، ولكنهـا لا تكفى لتغيير الواقع الاجتماعى العـريض والـدخول فـى تحديات العصر.

أما التحدى الخارجى، فكيف يتعامل الإسلام مع نظام عالمى جديد ذى قطب واحد بعد انهيار القطب الأول؟ كيف يتعامل الإسلام مع الغرب أولا، ومع الشرق ثانيا، ومع العالم الثالث، الأفريقى الآسيوى ثالثا.

صحيح أن الغرب بدأ يأخذ الإسلام بديلا عن الشيوعية، من أجل خلق عدو جديد يساعده على تجنيد قواه وتقوية نفسه. وهذا ما يحدث فى البوسنة والهرسك والشيشان، وما يقع من اضطهاد للمسلمين الأتراك فى ألمانيا. فهل الإسلام عدو للغرب؟ لقد استطاع الإسلام عبر التاريخ أن يورّث الغرب حضارة اليونان وأن يورّثه حضارته الخاصة فى العصر الوسيط وكان باعثا على النهضة الأوروبية الحديثة. ومازال الإسلام قادرا على تجديد روح الغرب وإعطائه نموذجا جديدا من المثل والقيم يتجاوز بها الغرب أزمته وخواءه الروحى، ويتعالى على نسبيته وشكه ولاأدريته وعدميته، وتساعده على العودة إلى مثل التنوير، العقل والعلم والإنسان والحرية والعدالة الاجتماعية، تلك المثل التى كفر بها فى القرن العشرين بعد حربين عالميتين طاحنتين، وبعد أن تفجرت العنصرية الدفينة فيه. والإسلام

يقبل الديانات السابقة، اليهودية والمسيحية، فهما جزء منه وهو جزء منهما. أما على مستوى المصالح فالإسلام والغرب يعيشان على ضفتى بحر واحد، المتوسط، الإسلام فى الجنوب والشرق، والغرب فى الشمال والغرب. ومن هذا الجوار نشأت علاقات تاريخية تقوم على الصراع أحيانا وعلى الحوار أحيانا أخرى. ولما كان العالم الآن ينتقل من صراع القوى إلى توازن المصالح فإن مصلحة الغرب فى ثروات العالم العربى الإسلامى فى الطاقة والأسواق، ومصلحة المسلمين فى التعلم والدخول فى عصر الحداثة تجعل الإسلام والغرب طرفى حوار وتبادل مصالح وليس قطبى صراع وتوازن قوى. لا يمثل الإسلام أى تهديد للغرب بل هو عامل مساعد لتجديده وبعث روح جديدة فيه. وحضور المسلمين فى الغرب وإقامتهم فيه لا يمثل خطرا على هوية الغرب بل تأكيد للتعددية التى تقوم عليها الحضارة الغربية والإثراء المتبادل بين حضارتين متكافئتين. فإذا ما استطاع الغرب التخلى عن مركزيته وأسطورة تفوقه، وجاور باقى الشعوب فى أفريقيا وآسيا على مستوى الندية فإن العالم حينئذ يصبح قرية واحدة بلا مركز وأطراف. وإن نهضة

الشرق الحالية فـى اليابـان والصـين والهنـد والملايـو والجمهوريات الإسلامية فى وسط آسيا وسنغافورة لتبـين أن العالم لم يعد له مركز واحد. وفى الوقت الذى تتعـدد فيـه المراكز، وينهض الشرق يصبح الإسلام كما كان فى البدايـة نقطة تعادل واتزان بين الشرق والغرب فـى عـالم متعـدد المراكز ومتعدد الثقافات ومتحد فى المثل والقيم المشتركة من أجل خلق عالم أفضل تسوده الحرية ويعمه السلام.

مستقبـل المنطقـة العربيـة

والمتغـيرات الدوليـة

أولا : مقدمة، مسار العرب فى التاريخ.

فى هذا الوقت العصيب الذى أصبح فيه الوطن العربى فى مفترق الطرق، ومؤسساته القومية فى مهب الريح، بعـد العدوان على العراق وتسليم بغداد، وعجز الوطن العربى عن درأ العدوان، ومواصلة المقاومة، وتهديـد سـوريا ولبنـان وإيران بل وشبه الجزيرة العربية، ومصر وليبيا حتى الـيمن والسودان، يجدر التساؤل حول"مسـتقبل المنطقـة العربيـة والمتغيرات الدولية". والحقيقة أن العـرب لا يعيشـون فـى منطقة جغرافية فقط، شبه الجزيرة العربية وامتـداداتها فـى الشمال فى العراق والشام وفى الشرق، فى مصر والسـودان والمغرب العربى كله بل يعيشون كشعب واحد، فـى وطـن

(*) المائدة المستديرة لجامعـة ناصـر الأمميـة، ٢٣-٢٦ يوليـو ٢٠٠٣، طرابلس، ليبيا.

واحد، بتاريخ مشترك، وثقافة تجمع بين الوحـدة والتنـوع، وهموم واحدة، مصير الوجود العربى فى التاريخ.

ولا يمكن تحديد مستقبل الوطن العربـى دون معرفـة حاضره. ولا يمكن معرفة حاضره دون معرفـة ماضـيه. فالتاريخ مسار واحد متصل، من الماضى إلى الحاضر إلـى المستقبل. ومن لا يعرف ماضيه لا يعرف حاضره. ومن لا يستطيع تشخيص حاضره ومعرفة فى أى مرحلة من التاريخ هو يعيش لا يستطيع استشراف مستقبله. وربما كانت أحـد مثالب العرب هو وجود وعى سياسى لا يقوم علـى وعـى تاريخى كاف. فتلعب الاتجاهات والقوى والأحزاب السياسية أدوارا غير أدوارها. قد تقوم بدور أجيال مضت كما تفعـل الحركة السلفية أو بدور أجيال قادمة كمـا تفعـل الحركـة العلمانية. ولا أحد يقوم بجيله هو فـى اللحظـة التاريخيـة الراهنة لصعوبة تشخيصها إجابة على سؤال: فى أى لحظـة من التاريخ نحن نعيش؟ هل نحن جيل الثورة أم جيل الثورة المضادة؟ هل نحن فى عصر الاستقلال الوطنى الذى طالمـا دافعنا عنه واستشهدنا فى سبيله أم أننا فى عصر التبعية؟ هل نحن الذين قاومنا الاستعمار والصهيونية أم نحن الذين تحالفنا

مع الاستعمار واعترفنا بالصهيونية وصالحناها، والأراضى العربية مازالت محتلة بما فى ذلك كل فلسطين والقدس العربية؟ هل نحن الذين حاولنا توحيد الأمة على الأقل على مستوى مشاعرها وأهدافها أم نحن الذين قسمناها وساهمنا فى تجزئتها بعدوان بعضنا على البعض الآخر فزادت القطرية، مما شجع الآخرين على العدوان علينا لمزيد من تفتيت الأمة إلى فسيفساء عرقى وطائفى فى وقت يتوحد فيه العالم بقيادة القطب الأوحد، الولايات المتحدة الأمريكية، باسم العولمة وقوانين السوق، واستغلال الأمم المتحدة لحصار الشعوب، ثم العدوان عليها، وضربا بالشرعية الدولية.

ولا يوجد مسار تاريخى واحد لكل الشعوب. ولكل شعب مساره التاريخى الخاص. ولما أخذت أوروبا مركز الريادة فى عصورها الحديثة فإنها دونت التاريخ من خلال مسارها الخاص وأطلقته على باقى مسارات الشعوب الأخرى. فهى المركز وباقى الشعوب الأطراف. وحقبت التاريخ إلى قديم يونانى رومانى، ووسيط مسيحى مدرسى، وحديث ومعاصر. لم يأخذ اليونان شيئا ممن سبقتهم من الحضارات المصرية والبابلية والآشورية والكنعانية

والفارسية والهندية. ولم يأخذ الغرب المسيحى شيئا من الحضارة الإسلامية التى يرجع فضلها فقط فى نقل الحضارة اليونانية لها عندما ترجمت من اليونانية إلى العربية بفضل نصارى الشام ثم ترجمت مرة ثانية من العربية إلى اللاتينية بفضل نصارى الأندلس خاصة فى طليطلة. وبطبيعة الحال لم يأخذ الغرب الحديث شيئا من الحضارة الإسلامية التى كانت نموذجا للتخلف إبان الدولة العثمانية وكأن العمارة العربية الإسلامية لم تؤثر فى الغرب منذ أن اكتشف الغرب الشرق.

ثم وضعنا أنفسنا فى العصر الوسيط الغربى مع أن الحضارة الإسلامية لها تحقيبها الخاص، العصر الذهبى أولا عندما نشأت العلوم الإسلامية واكتملت فى القرون السبعة الأولى التى أرخ لها ابن خلدون فى "المقدمة" الشهيرة. ثانيا عصر الشروح والملخصات إبان العصر المملوكى العثمانى عندما دونت الحضارة بالذاكرة ما أبدعته من قبل بالعقل خوفا على نفسها من الضياع أمام هجمات الصليبيين من الغرب وجحافل التتار والمغول من الشرق. ودونت الموسوعات الكبرى فى شتى العلوم. ثالثا العصر الحديث

الذى بدأ منذ فجر النهضة العربية فى القرن التاسـع عشـر بتياراته الفكرية الثلاثة: الإصلاح الـدينى عنـد الأفغـانى، والليبرالى عند الطهطاوى والتونسى، والعلمى العلمانى عنـد شبلى شميل.

فالغرب فى نهاية عصوره الحديثة ونحن فى بـدايتها. ونحن فى بداية عصورنا الحديثة والغرب فى نهايتها. نحـن مازلنا بين الإصلاح الـدينى والنهضـة، والغـرب جـاوز الإصلاح الدينى عند لوثر وكالفن، والنهضة عند جيوردانـو برونو منذ القرنين الخامس عشر والسادس عشر. لا يعنـى ذلك أن الغرب متقدم علينا أو أننا متخلفون عن الغرب، بـل هى مسارات متعددة ومتعاصـرة للشـعوب مـع اخـتلاف التحقيب. المهم أن تاريخ العالم لم يخـل مـرة مـن ريـادة حضارة كما كانت مصر والصين والهند وفـارس واليونـان والعرب قبل ذلك حتى وصلت الريادة إلى الغرب الحديث.

ثانيا : الماضى القريب للوطن العربى.

بالرغم من محاولات القوميين العرب الـذهاب إلـى الماضى البعيد للبحث فى جذور تكوين الأمة العربيـة منـذ نشأة الإسلام والدولة الأموية، وذهاب آخرين إلى الماضـى

الأبعد فى شبه الجزيرة العربية، أقوام عاد وثمـود، وأهـل حمير، ومملكة اليمن وسبأ، بل وحضـارات بابـل وآشـور وكنعان ومصر القديمة، فالعروبة بلورة للعبقرية السامية عبر التاريخ، أدركت مصر فى القرن التاسع عشر أن البديل عن الخلافة العثمانية فى حال تعذر إحيائها من مصر هم العرب حول مصر. وهو ما رآه إبراهيم باشا فى الشام ومحمد على فى السودان وفى شبه الجزيرة العربيـة فـى حروبـه مـع الوهابيين لدعوتهم الانفصالية عن الدولة العثمانية. فـالعرب حول مصر فى الشمال والشرق والجنوب. وقد كان المغرب العربى مواليا للعثمانيين حتى الجزائر، وكان طيعا خاليا من أى دعوات انفصالية. فالوطن والعروبة والإسلام فيه شـىء واحد.

بعد ذلك نشأت حركة القوميين العرب فى أوائل القرن العشرين ورأت فيها الدولة العثمانية حركة انفصالية فدافعت عن وحدة الخلافة، وعلقت للقوميين العـرب المشـانق فـى دمشق.

ولما هزمت تركيا فى الحرب العالمية الأولى وتقطعت أوصالها استولت القوى الاستعمارية الكبرى فى ذلك الوقـت

خاصة فرنسا وإنجلترا على الأقطار العربية، لفرنسا تـونس والجزائر والمغرب وسـوريا ولبنـان، ولإنجلتـرا مصـر والعراق والأردن وشبه الجزيرة العربية كلـه مـن الـيمن وحضرموت جنوبا حتى فلسطين شمالا.

ولما انتصر الحلفاء فى الحرب العالمية الثانية وأرادوا ملء الفراغ فى منطقة الشرق الأوسط بعد أن تعاطف العرب مع دول المحور وقامت ثورة رشيد على الكيلانى فى العراق تأييدا له، كما تعاطف مع بعض كبار الضباط فـى الجـيش المصرى مثل عزيز المصرى، أرادت بريطانيا إيجاد منظمة إقليمية تضم العرب ومعظمهم تحت إمرتها، احتلالا أم انتدابا أم وصاية. فنشـأت فكـرة الجامعـة العربيـة وتأسسـت فى ١٩٤٥ كمنظمة إقليمية تجمع العرب فـى إطـار مـن التعاون مع بريطانيا. وقد نشأت كمنظمة دول وليست كتنظيم شعوب وكما يدل عليها اسمها "جامعة الدول العربية". كانـت عاجزة منذ بداية تأسيسها. فقد واجهتها النكبة الأولـى فـى فلسطين فى ١٩٤٨. وكانت بعض دولهـا مازالـت تحـت الاحتلال البريطانى المباشر أو غير المباشر. تتنازعها أنظمة ملكية أو إماراتية أو سلطانية. ولم يكن النفط بعد قد أعطـى

العرب قوة اقتصادية. كما أن حركات التحرر الوطنى لم تكن قد قامت بعد بشكل واسع باستثناء ثورة ١٩١٩ فى مصـر، وثورة عز الدين القسام فى فلسطين فـى ١٩٣٦، وبعـض الهبات هنا وهناك مثل المقاومة المسلحة لجـيش الاحـتلال البريطانى على ضفاف القناة فى ١٩٥١، وضرب الفرنسيين دمشق بالقنابل فى ١٩٤٥.

وفى وسط الحرب الباردة قامت الثورات العربية بقيادة الضباط الأحرار فى الجيوش الوطنية منذ أواخر الأربعينات فى سوريا عام ١٩٤٩، وفى الستينات فى اليمن فى ١٩٦٤، وفى ليبيا فى ١٩٦٩. وانتهى المد الثـورى العربـى فـى ١٩٧٠بوفاة الزعيم الراحل جمـال عبـد الناصـر. نشـأت معظمها كرد فعل على هزيمة ١٩٤٨ فى فلسـطين وكمـا عبرت عن ذلك المبادئ السـتة فـى البيـان الأول للثـورة المصرية.

كانت العروبة فى الشام جـزءا مـن تاريخهـا منـذ الأمويين حتى حركة القوميين العرب وتأسيس حزب البعـث العربى الاشتراكى وبدء تأسيس الأيديولوجية القوميـة منـذ ساطع الحصرى حتى ميشيل عفلق وصلاح البيطار وأكـرم

الحورانى وغيرهم من أقطاب البعث. ولم تكن فكرة القومية منتشرة خارج الشام لظروف المناطق العربية. حمل لواءها نصارى الشام. ففى العروبة يتوحد النصارى والمسلمون فى حين أنه فى الإسلام يتوحد المسلمون وحدهم بالرغم من انتهاء ميشيل عفلق فى حزب البعث من أن الإسلام ثقافة العرب جميعا نصارى ومسلمين فى خطابه الشهير عن المولد النبوى "إذا كان محمد كل العرب فإن كل العرب محمد".

وتدرجت مصر فى تبنى القومية العربية منذ مقاومة الأحلاف العسكرية مع سوريا فى ١٩٥٤ حتى تأميم القناة فى ١٩٥٦. وقف العرب مع مصر وتفجير أنابيب النفط إلى أول تجربة وحدوية فى تاريخ العرب الحديث، الجمهورية العربية المتحدة ١٩٥٨-١٩٦١. وبالرغم من الانفصال فقد عززت قوانين يوليو الاشتراكية ١٩٦٢-١٩٦٣ التحول الاشتراكى فى الوطن العربى. وأصبحت القومية العربية إحدى أيديولوجيات التحرر فى العالم الثالث، وكان عبد الناصر هو المجسد لها. كما أصبحت ميزان الثقل فى عصر الاستقطاب، وكانت بؤرة دول عدم الانحياز مع الهند ويوغوسلافيا

وأندونيسيا، وركيزة العالم الثالث فى القارات الثلاث، وفيهـا المركز الرئيسى لمنظمة تضامن شعوب آسيا وأفريقيا. ولعب العرب هذا الدور باقتدار. وأصـبحت الاشـتراكية العربيـة إحدى الأيديولوجيات الرائدة فى الفكر السياسـى والعلاقـات الدولية، بين الشيوعية فى الشرق والرأسمالية فى الغرب.

ثم وقعت الواقعة، هزيمة يونيو ١٩٦٧ والتى انكسـر فيها الحلم العربى، واحتلت أراضى ثلاث أقطـار عربيـة، مصر وسوريا وفلسطين. ومع ذلك صمد العرب فى مـؤتمر الخرطوم باللاءات الثلاثة الشهيرة، لا صلح ولا مفاوضة ولا اعتراف بإسرائيل. وبالرغم مـن حـرب الاسـتنزاف فـى ١٩٦٨-١٩٦٩، ووفاة عبد الناصـر فـى ١٩٧٠، وتحـت ضغط المظاهرات الطلابية فى ١٩٧٢ انتصر العرب، مصر وسوريا، فى حرب أكتوبر ١٩٧٣. وعاد التحالف العربى من جديد بين مصر وسوريا عسكريا، وبين مصـر والسـعودية نفطيا وذلك بحظر تصدير النفط. وربما ضحى الملك فيصل بحياته من أجل ذلك وبإصراره على الصـلاة فـى القـدس المحررة.

ثم تحول النصر العسكرى فى أكتـوبر ١٩٧٣ إلـى هزيمة سياسية مازالت آثارها تتجلى حتى الآن. فقد صدرت قوانين الاستثمار فى ١٩٧٥ لتقضى على التجربة الاشتراكية فى مصر، وتعلن بداية التحول إلى الاقتصاد الرأسمالى فيما يسمى بالانفتاح الاقتصادى. وتم حـل الاتحـاد الاشـتراكى وتحويل المنابر فيه إلى أحزاب سياسية من كنـف الحـزب الحاكم. ولما اندلعت الهبة الشعبية فى يناير ١٩٧٧ ضد غلاء الأسعار، وظهرت صور عبد الناصر من الإسـكندرية إلـى أسوان، قام السادات بزيارة القدس تحت الاحتلال فى نفـس العام فى نوفمبر ١٩٧٧ للبحث عن أحلاف فـى الخـارج، إسرائيل وأمريكا بعد أن فقد الأحلاف فى الـداخل، مصـر الناصرية الإسلامية. ثم جاءت اتفاقيات كامـب ديفيـد فـى ١٩٧٨، ومعاهدة السلام فى ١٩٧٩، وقادت مصـر حركـة التراجع عن القومية العربية تحت شعار "مصر أولا". وقطع العرب علاقاتهم مع مصر. وانتقلت الجامعة العربيـة إلـى تونس. وزُرع فى الجسد العربى قلب اصطناعى لم يسـتطع ضخ الدماء فى الأطراف. وتوقف الجسد العربى.

وقامت الثورة الإسلامية فى إيران فى فبراير ١٩٧٩ لتجديد الناصرية وتركيبها على الإسلام بعد أن أزاح عبد الناصر الإخوان والشيوعيين منها، فحكمت بمفردها وفى فراغ لم تستطع تنظيمات الثورة ملأه، هيئة التحرير، والاتحاد القومى، والاتحاد الاشتراكى فى الجمهورية الأولى، ولا حزب مصر، والحزب الوطنى الديموقراطى فى الجمهورية الثانية، ولا أحزاب الورق الاثنى عشر فى الجمهورية الثالثة. كان عبد الناصر من كبار المؤيدين للخمينى قبل الثورة فى معارضة للشاه عميل الاستعمار المتحالف مع الصهيونية. وكان يمد مجاهدى الخلق بالسلاح عن طريق بغداد للثورة على الشاه. ولما سقط ولم يجد له مكانا يطوى ثراه انزعج الاستعمار وارتعشت الصهيونية لإمكانية قيام جبهة شمالية من إيران والعراق وسوريا ضدها. وزاد العمق العربى بالمحيط الإسلامى، وعادت للثورة العربية روحها الأولى بالإضافة إلى حشد الملايين فى الشوارع، والأيديولوجية الإسلامية، وقيادة سياسية لا تلين ولا تساوم.

ثم قام العراق تحت ستار القومية العربية بطعن الثورة الإسلامية فى الظهر بدعوى تحرير عرب الأهواز فى عربستان وهى فى ذروة صراعها مع الولايات المتحدة الأمريكية. قام العراق بالعدوان بإيماء من أعداء الثورة الإسلامية، وعدوها الأول، الشيطان الأكبر، والطاغوت الأعظم، الولايات المتحدة الأمريكية. واستشهد الآلاف من المسلمين على جانبى الجبهة. ودمرت مئات المركبات والمصفحات والدبابات وقطع المدفعية. فأين الجبهة على حدود إيران فى الشرق أم على حدود فلسطين فى الغرب؟ ركب العراق الحصان الخاسر ففرق العرب. وخشيت دول الخليج أن تساعد العراق باسم العروبة فتخاطر بعداوة إيران باسم الإسلام، أو أن تساعد إيران باسم الإسلام فتخاطر بعداوة العراق باسم العروبة. فساعدت الطرفين وازدادت النار اشتعالا، وطال أمد الحرب. وانقسم العرب فريقين. الأول يناصر إيران المعتدى عليها ضد العراق المعتدى. فالحق حق. والعراق جناح خائن من حزب البعث ومارق عليه. والثانى يناصر العراق ضد إيران، فالعراق هو بوابة العرب الشرقية. لو انهارت الجدار الشرقى للمنزل

العربى. ولو انتصرت إيران لعمت الثورة الإسلامية الأقطار العربية أو على الأقل لقويت شوكة الجماعات الإسلامية فيها، وهى المطاردة من أجهزة الأمـن والمقصـاة مـن النظـام السياسى.

وتوالت المصائب على العرب بعدها. فلم تكن حـرب أكتوبر فى ١٩٧٣ آخر الحروب بل كانت بداية لسلسلة مـن الغزوات الإسرائيلية على الوطن العربى مثل غزو جنـوب لبنان، واحتلال بيروت فى ١٩٨٢، وضرب المفاعل النووى العراقى فى ١٩٨٤، وتم حصار ليبيا فوق مـا يزيـد علـى العشرات سنوات، والعرب عاجزون عن فك الحصار. وكان الزعماء الأفارقة أكثر قدرة منهم عليه بزياراتهم المتكـررة إلى ليبيا من الجنوب مما دفع ليبيا إلى التوجه إلـى أفريقيـا كبديل عن العرب، وتحويل منظمة الوحـدة الأفريقيـة إلـى الاتحاد الأفريقى.

وبمجرد ما قامت الانتفاضة الفلسطينية الأولـى فـى ١٩٨٧، وانتبه العالم إلى ثورة أطفـال الحجـارة، اغتالـت إسرائيل أبو جهاد فى تونس ظانـة أنهـا تسـتطيع إخمـاد الانتفاضة. واعتدى العراق مرة ثانية عام ١٩٩٠ على جارته

العربية الكويت، المحافظة التاسعة عشرة الجنوبية للعـراق، منكرا الوجود التاريخى الشرعى لها وتحت ذريعة شفط النفط من حقول العراق وتخزين أموال قارون. وبإيعاز ثـان مـن الولايات المتحدة الأمريكية لإيقاع العراق مرة ثانيـة حتـى يسهل ذبحه والتخاص منه احتل قطر قطرا عربيا آخر، ولـم يستطع العرب تحقيق المصالحة بينهما. وانقسم العرب مـرة ثانية فى حرب الخليج الثانية كما انقسموا أولا فـى حـرب الحليج الأولى بين مؤيد لقوات التحالف مثل مصر وسوريا، ركيزتى القومية العربية ومفجرى الثورة العربية، ومعارض لها مثل ليبيا واليمن. وانقسم العرب فى مؤتمر القاهرة عـام ١٩٩٠، وشرعوا للعدوان على العراق بفارق صوت واحـد. ثم دخلت القوات العربية، جنبـا إلـى جنـب مـع القـوات الأمريكية. فقتل الأخ أخيه، وأراق العربى الدم العربى علـى عكس عبد الناصر الذى ضحى بالوحدة مـع سـوريا أثنـاء وقوع الانفصال وأرجع قواته المحمولة جوا والمتجهة إلـى اللاذقية التى كانت مازالت مع الوحدة حتى لا يريق العربـى دم العربى. وطُردت القوات العراقية خارج الكويت، وانهزم العراق، وحوصر دوليا بقرارات من الأمم المتحدة. وذاق مر

الهوان والجوع ثلاثة عشرة عاما. وكانت الضربة القاضـية ضد العروبة والعرب بعد ان احتل قطر عربى قطرا عربيـا مجاورا وبعد أن حارب العربى العربى. فأين المعركة؟

وانتهى عصر الاستقطاب فى ١٩٩١. وانهار النظـام الاشتراكى الشمولى ابتداء من أوروبا الشرقية حتى وصـل إلى موسكو ذاتها عاصمة المعسكر الشـرقى والاشـتراكية الدولية. وتفرد بالعـالم قطـب واحـد، الولايـات المتحـدة الأمريكية. وبدأت تبحث عن شرعية جديدة للنظام الرأسمالى بعد انتهاء الحرب الباردة. فوجدتها فى العولمـة، وقـوانين السوق، ونهاية التاريخ، وثورة الاتصالات، والعـالم قريـة واحدة. وهى مفاهيم تعبـر عـن أشـكال جديـدة للهيمنـة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية. ومن يخرج على بيت الطاعة فجزاؤه أن يدخل إليه بالقوة سواء بموافقة الأمم المتحدة وبغطاء شرعى منها أو بدونها. فالقوة تصنع الحـق، وتفرض شرعية المنتصر. وصدرت أمريكا للوطن العربـى جدول أعمال آخر فى بنوده: الإدارة العليـا Governance، المجتمع المدنى، حقوق الإنسان، حقـوق المـرأة، حقـوق الأقليات، التحول الديموقراطى، ثقافة السلام، تحديث التعليم.

وبدأ ضخ الأموال فى المنظمات الأهلية لتحقيق ذلك. ومع ذلك، ظل محدود الأثر، عمل نخبة من المثقفين الليبراليين. لا يجتهدون فى وضع جدول أعمال وطنى بديل مثل الدولة الوطنية المستقلة، المواطنة، تحرير الأرض، العدالة الاجتماعية، التنمية المستقلة، توحيد الأمة، الهوية الثقافية، حشد الجماهير.

وبدأ العرب يحزمون أمرهم للدخول فى عصر العولمة. ووقع البعض منهم على اتفاقية الجات. وفتح الأسواق للاستيراد، وأسقط حواجزه الجمركية. يستورد أكثر مما يصدر. فأين لهم بقوانين السوق، المنافسة والربح، وبالدول المصنعة، مجموعة الثمانية؟ أين لدول الأطراف بالمنافسة المتكافئة مع دول المركز؟ وبدأ ابتلاع الوطن العربى فى الاقتصاد العالمى، ثرواته ونفطه وأسواقه وخبراته البشرية. وظلت السوق العربية المشتركة حبرا على ورق منذ ١٩٥٤ وحتى الآن. وظلت مجموعة الثمانية والعشرين من بعض الدول الأفريقية الأسيوية على مستوى الخطابة والشعور. ولم تقم منظمات إقليمية مثل السوق

الأوروبية ثم الاتحاد الأوروبى، تقف فى مواجهـة السـوق الأوحد، سوق العولمة.

وفى هذا الإطار قامت الانتفاضـة الثانيـة، انتفاضـة الأقصى بعد زيارة شارون للحرم الشريف فى القـدس فـى سبتمبر ٢٠٠٠، وتحول الحجر إلى سلاح. واجتاحت إسرائيل الضفة الغربية كلها، مدنها وقراها، حضرها وريفها بعـد أن عجزت عن إيقاف الانتفاضة. وصمدت المقاومـة، وحققـت بطولات فى المخيمات وفى مقدمتها جنـين. ومـع تحريـر جنوب لبنان بفضل حزب الله، وبفضل العمليات الاستشهادية للمقاومة الفلسطينية خاصة سرايا القـدس، وطلائـع فـتح، وحماس، والجهاد، عاد للعرب ثقتهم بالنفس، وقدرتهم علـى مواصلة النضال من أجل تحرير الأرض، خاصة بعد فشـل محاولات التسوية فى أوسلو ومدريد.

ثم وقعت حوادث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، واهتز المجتمع الأمريكى. وطعنت أمريكا فى الصميم. فبعد أن كانت تنتظر العدو من أبعد الآفاق، وتخطط لحـرب النجـوم، وتصـنع الصواريخ العابرة للقارات، جاءتها الضربة مـن حيـث لا تتوقع، وبأسهل الطرق، وبأضخم الخسائر. ثم قام العـدوان

الأمريكى على أفغانستان لرد الكرامة، وعودة الغرور. وقتل النساء والأطفال باسم القضاء على الإرهاب. وتعاونت قوات الشمال من الأفغان مع الغازى الأمريكى ضد الطالبان.

واستمراراً فى العدوان، وتحت ذريعة نـزع أسـلحة الدمار الشامل، وإيواء العراق لمنظمات الإرهاب تم العدوان على العراق وتسليم بغداد، ضد الشرعية الدوليـة، ووسـط العجز العربى. أوروبا وروسـيا احتجـت قبـل العـدوان. وكلاهما ينتظر عقود الإعمار بعد العدوان. وعجز العـرب عن مد يد العون للشقيق العربى، فلديه نظام قمعى يصـعب الدفاع عنه. وما ذنب شـعب العـراق وتاريخـه ومتاحفـه وجامعاته ومكتباته؟ ونعى البعض النظام العربى ومؤسسـاته الإقليمية. وتخوف البعض الآخر. فعلى من تـدور الـدائرة اليوم؟ وجمـل فريـق ثالـث نظامـه القمعـى بـإجراءات ديموقراطية شكلية مثل إلغاء محاكم أمن الدولة العليا، وإلغاء الأشغال الشاقة. وطالب البعض بمجـالس شـورى أقـوى تحاسب وتقيل. وماذا ينفع الشكل الديموقراطى والمضـمون القمعى؟

ثالثا : حاضر الوطن العربى.

وحاضر الوطن العربى هو حصيلة ماضيه القريـب. البعض يتوقع من المتشائمين السيناريو الأسود فى السـنوات الخمس القادمة. وفى رأى الأمريكيين هو السيناريو الأفضل فى السنوات العشر القادمة. فقد يتكرر نموذج العراق علـى إيران حتى يقضى على النمـوذج الثـورى الـديموقراطى الإسلامى، ولا يبقى إلا نموذج القمـع العربـى. والذريعـة حاضرة، تطوير إيران للمفاعل النـووى فـى خورمشـهر، والتعاون النووى مع روسيا، وإيواء بعض عناصـر تنظـيم القاعدة، ونظام القمع الذى يفرضه المحافظون ممـا يسـتلزم القضاء على النظام الإصلاحى الذى يقوده الرئيس حتى يـتم التشويه المطلق للعدو ومحو كل فضيلة فيه.

ثم يأتى الدور على سوريا حليفة إيران وبغـداد. فقـد هرب إليها قادة العراق. وهربوا إليها أسلحة الدمار الشـامل. وساعدت العراق بمناظير الرؤية الليلية. وهى معبر الأسلحة من إيران إلى حزب الله فى جنوب لبنان. ومـازال اسـمها مدرجا فى قائمة الإرهاب. ترفض كـل مشـاريع التسـوية للصراع العربى الإسرائيلى. ولا تبتعد كثيرا عن نظام القمع

فى العراق، وملفات حقوق الإنسان القائمة. تحتل لبنان منذ نهاية الحرب الأهلية. والفساد فى جهاز الدولة. والنظام جمهورى ملكى وراثى.

ثم يأتى الدور بعد ذلك على لبنان من أجل انسحاب قوات حزب الله من الجنوب. فمازالت تهدد إسرائيل. وتستعد لتحرير مزارع شبعا. وتطلق الكاتيوشا على شمال إسرائيل. وترفض كل مشاريع التسوية، ولا ترضى بالمقاومة بديلا. وتمثل نموذجا ناجحا للمقاومة ضد العدوان الخارجى، وللبناء الديموقراطى، والمجتمع المدنى. تزكى روح الوطنية عند اللبنانيين من أجل تجاوز المذهبية والطائفية. وتقوى الفلسطينيين، وتدفعهم إلى الصمود وعدم التنازل ليس فقط عن الأراضى المحتلة بل عن كل فلسطين. وتعادى أمريكا ونظام القطب الواحد. ولا تستسلم للعولمة وقوانين السوق. تمثل دولة داخل الدولة، ونموذجا أهليا عربيا يحتذى به فى المقاومة والبناء.

ثم تدور الدائرة على ليبيا بعد حصار لها دام حوالى خمسة عشر عاما. فهى مازالت أيضا مثل سوريا مدرجة فى قائمة الإرهاب، ومتهمة بتفجير طائرة لوكيربى. وتدعم

الإرهاب فى كل مكان، من الفلبين شرقا حتـى الأرجنتـين غربا. ولا توجد مصيبة تقع على الأرض إلا وكانـت ليبيـا ضالعة فيها. نظامها أتوقراطى، أطول نظام عربـى قـارب على خمس وثلاثين عاما. لا يعرف ماذا يعنى تداول السلطة. نظام متقلب المزاج من التطرف الحاد فى القومية العربية ثم الكفر بها إلى تطرف حاد آخر نحو الوحدة الأفريقيـة، وقـد يكفر بها، من تدعيم كامل للقضية الفلسـطينية إلـى طـرد الفلسطينيين خارج ليبيا بعد مدريد وأوسلو وإنشـاء الدولـة الفلسطينية وتركهم على الحدود بين مصر وليبيا، فى العراء كما فى فيلم "الحدود" لدريد لحام. تعطى الأولوية لأيديولوجيا "الكتاب الأخضر" على مصالح الناس. ترفض الديموقراطيـة التمثيلية لأن "التمثيل تدجيل". وتفضل الديموقراطية المباشرة عن طريق اللجان الشعبية. وهو باختصار نظام لا يتفق مـع مقتضيات العولمة!

ثم يأتى الدور على السـعودية، الصـديق التقليـدى. نظامها يُفرخ الإرهاب. فالنقيض يولد النقيض. والتأخر فـى التحول الديموقراطى يولد إرهابا مضادا وقمعا بديلا ممـثلا فى جماعات العنف والتفجيرات وقتـل الأبريـاء، أجانـب

وعرب. هى نموذج العصور الوسـطى، السـلطة المطلقـة للملك، وسيطرة رجال الدين، والتفسير الحرفى للنصـوص، وطلب الطاعة المطلقة، وتكفير المخالفين. نظامها مثل نظـام الإمامة فى اليمن قبل الثورة اليمنية فى ١٩٦٤. يعمها الجهل باسم الدين. وفتاوى علمائها خارجة مـن أقبيـة التـاريخ. فمازالت الأرض ثابتة، والشمس تـدور حولهـا. ومازالـت الأرض مسطحة لا كروية. هكذا تبدو الأشياء للعيان. وهكذا يفسر القرآن تفسيرا حرفيا. وبالإضافة إلى القمـع، يضـاف فساد القصور، ومجون الأمراء، وفضائح لندن.

ومصر أيضا مستهدفة. وهى نمـوذج الحليـف، مـع السعودية، وربما إسرائيل، للولايات المتحدة الأمريكية. فهى تقوى الفلسطينيين، وتدفعهم إلى الصمود وعدم التنازل عـن حق العودة بالنسبة للاجئين. هى التى دفعتهم إلـى رفـض ورقة كلينتون. وتميز بين الإرهاب والمقاومـة وفـى رأى الأمريكيين أن كل مقاومة إرهاب. مازال السلام بينها وبـين إسرائيل سلاما باردا. شعبها يقاوم التطبيع. وإعلامها معـاد لإسرائيل. سياح كثير من إسرائيل لمصر، ولا سائح مصرى واحد إلى إسرائيل. ومن تجرأ وفعل فُضح وفُصل من اتحاده

أو نقابته. لم تستطع القضاء على جماعات الإرهـاب فيهـا. ومازالت تحاول الحفاظ على الحد الأدنى من كرامة العرب. بها الجامعة العربية، بيت العـرب. مازالـت تلـم الشـمل وتحرص على استقلال الدول ووحـدة أراضـيها. مثقفوهـا الوطنيون يقـاومون العولمـة وقـوانين السـوق، ويقفـون بالمرصاد للمخططات الأمريكية فى المنطقة.

وأخيرا يأتى الدور على اليمن والسـودان. فمهاجمـة المدمرة كول كان من تدبير اليمنيـين. ومازالـت تتمسـك بالقومية العربية. ساندت العراق، ومازال تـدعم المقاومـة الفلسطينية. حافظت على وحدة التراب الـوطنى بالسـلاح. وتتمسك بثورة ١٩٦٤ مع أن العهد قد طال عليها. رئيسـها معمر فى اليمن مثل الرئيس معمر فى ليبيا. يختطـف فيهـا السياح الأجانب. ومازالت فيها روح الثورة، ولم تتخل عـن مبادئها بعد.

أما السودان، فبالرغم من محادثات ماشاكوس، ونيـة إقرار السلام بين الشمال والجنوب بمباركة أمريكية فمـازال اسمه مدرجا فى قائمة الإرهاب. وبالرغم من التخاص مـن أحد رأسى النظام إلا أن معسـكرات التـدريب للجماعـات

الإسلامية مازال مستمرا، جمع بين القمع العسكرى والقمـع الدينى، بين الجيش وقريش. مؤسسات المجتمع المدنى فيـه واهية. وملفات حقوق الإنسان لديه ليست براقة.

وفى غياب الحليف الروسى أو الصينى أو الأسـيوى التقليدى الذى وقف بجوار العرب فى الخمسينات والسـتينات حتى إنشاء الدول الوطنية ببرامجها الاشـتراكية والتنمويـة، يُخطط للوطن العربى مزيدا من التقسيم والتجزئة والتفتيـت إلى فسيفساء طائفى أو مذهبى أو عرقى. وتنتهى قصة الـدول الوطنية التى طالما قاومت الاستعمار والصـهيونية ووحـدت الشعب وجندت الوطن خاف مشروع قومى نهضوى.

يُخطط للوطن العربى الآن أن يكـون فسيفسـاء مـن الدويلات المذهبية والطائفية والعرقية لتحقيق أهداف الحرب الأهلية فى لبنان على الصعيد العربى كله. فالعراق دويـلات ثلاث، شيعة فى الجنوب، وسنية فى الوسط، وكرديـة فـى الشمال. والخليج دويلات شيعية وسـنية، إمـارات مذهبيـة جديدة. وعمان إباضية وسنية. واليمن زيدية وشوافع. شمال وجنوب من جديد. والسعودية نجديون وحجازيون. والمغرب

العربى، عرب وبربر، والسودان مسلم فى الشمال ومسـيحى وثنى فى الجنوب.

ويعم التقسيم بعض الدول الأفريقية ففى تشاد ومـالى ونيجريا شمال مسلم وجنوب، أقل أو أكثر ليس كذلك. الشمال يطبق الشريعة الإسلامية ويعنى هذا التطبيق الحدود ولـيس الحقوق، يخرق الإعلان العالمى لحقوق الإنسـان، الجنـوب يرفض والشمال يصر حتى ولو وقع الانفصال بين الشـمال والجنوب. فالدين أولى بالحفاظ من الوطن.

وهو نفس المخطط أيضا فى الدول الإسلامية فى آسيا، فى تركيا بين الأكراد والأتراك، وفى إيران بين سنة وشيعة، فرس وأذر. وفى باكستان وأفغانستان اشتون وطاجيك. وقـد بدأ الانفصال فى أندونيسيا بتيمور الشـرقية وآتشـيه فـى الطريق. وماليزيا بين ماليين وصينيين وهنود.

وعلى هذا النحو تصبح إسرائيل هى أقوى دولة طائفية عرقية فى المنطقة. وتأخذ شرعية جديدة من الواقع الجغرافى السياسى الثقافى المحلى بدلا من أساطير التأسيس الأولـى، أرض المعاد ، وشعب الله المختار. وتصبح إسرائيل، وليست فلسطين، من البحر إلى النهر. والنهر هذه المرة ليس الأردن

بل دجلة والفرات. وتتحقق لها نبـوءة أرض المعـاد، مـن الفرات إلى النيل، إسرائيل الكبرى التى ليس لها حدود إلا ما تستطيع أن تصل إرادتها وطموحاتها وجيشها وأجيالها إليـه. وتقوم إسرائيل فى المحيط العربى الجديد بدور أداة التحديث للمنطقة بدلا من مصر فى شرق أوسـطية جديـدة تكـون إسرائيل فيه المركز أو فى متوسطية جديدة تكون إسـرائيل فيه أيضا القلب. وكما لها نصيب فى مياه دجلـة والفـرات يكون لها نصيب فى آبار نفطه ونفط الخليج. وتتحول العراق ومدن العرب إلى نماذج من هونج كونج وتايوان وسنغافورة لرأس المال الأمريكى والعقل اليهودى والسواعد والأسـواق العربية.

رابعا : مستقبل الوطن العربى.

وهو السيناريو الأفضل الذى يعبر عن نوع من التفاؤل اعتمادا على صمود العرب فى التـاريخ. وهـو أن العـالم العربى سيتجاوز محنه فى الماضى القريب وسـيعلو علـى محنته فى اللحظة الراهنة استعدادا لمرحلة قادمة بدأت تتشكل ملامحها. فقد صحا الشعب العربى بعد غزو العراق وتسـليم

بغداد. وبدأت تتجمع بوادر وحدة وطنية من أجل انسحاب قوات الغزو بعد تفويت الفرصة على المخطط الأمريكى الصهيونى بتقسيم العراق، بداية لتقسيم المنطقة كلها، ووضع خريطة جديدة للمنطقة بعد خريطة سايكس بيكو الأولى بعد الحرب العالمية الأولى. بل إن بوادر المقاومة المسلحة قد ظهرت أيضا فى العراق بطريقة حرب العصابات التى كثيرا ما تنجح أمام جحافل الغزو كما حدث فى فيتنام فى الستينات وكما يحدث الآن على أرض فلسطين والشيشان وكشمير.

وتلتقى صحوة الشعب العربى مع صحوة الشعوب الإسلامية فى أفغانستان وباكستان وآسيا الوسطى والفلبين وأندونيسيا وماليزيا والهند وإيران وتركيا وأوروبا الشرقية بل والمسلمون فى أوروبا وأمريكا وأفريقيا. ويتم توسيع مفهوم القومية العربية بحيث يضم الجبهات المساندة لها فى إيران وتركيا، فى آسيا وأفريقيا، وكما فعل عبد الناصر فى تصور الدوائر الثلاث، العربية والأفريقية الأسيوية والإسلامية، وكما تصور مالك بن نبى فكرة الأفريقية الآسيوية.

إن العرب فى حاجة إلى حركة تحرر عربية إسـلامية ثانية بعد الحركة الأولى فى الخمسـينات والسـتينات. لقـد شاخت النظم العربية الآن بعد أن جاوزت نصف القرن. بقى النظام كما هو وربما بنفس أشخاصه فى حين نشـأت علـى الأقل ثلاثة أجيال وراءه. فلم تعد القيادة التاريخيـة القديمـة قادرة على فهم متغيرات العصر الجديدة ومتطلبات أجيالـه. ومن لا يتقدم يتأخر، ومن لا يخطو خطوة إلى الإمام يتراجع خطوات إلى الوراء. والثعبان الذى لا يغير جلـده يـتقاص ويموت.

إن العرب فى حاجة إلى نهضة عربيـة ثانيـة بعـد النهضة العربية الأولى منذ قرنين من الزمان. تبـدأ بإعـادة بناء الثقافة الوطنية لإرساء قواعد نهضة عربية ثانية تتجاوز نخبوية رواد النهضة العربية الأولى، وتبنّى النموذج الغربى لها: الملكية المقيدة بالدستور التى تقوم على التعددية الحزبية والبرلمان والصحافة الحرة والوزارة المسئولة، وتعليم البنات والبنبن، ومؤسسات المجتمع المدنى، والمنظمـات الأهليـة. وهو النموذج الذى تبنته التيارات الفكرية الرئيسية الثلاثـة، الإصلاح الدينى الذى أسسه الأفغانى، والتيار الليبرالى الذى

أسسه الطهطاوى فى مصر وخير الدين التونسى فى تـونس، والتيار العلمى العلمانى الذى أسسه شبلى شميل فـى مصـر والشام. فبالرغم من اختلاف البدايات والمنطلقـات، الـدين والدولة والمجتمع إلا أن النهايات واحدة.

النموذج الجديد يهدف إلى نزع جـذور التسـلط فـى الموروث الثقافى من أجل إرساء قواعد الحرية فـى العقـل أولا، وفى المجتمع ثانيا. ويتم ذلك بتغيير التصـور للكـون القديم، والقضاء على التصور الهرمى للعالم الذى يقوم على التراتبية فى القيم، ويجعل العلاقة بين طرفين، علاقة رأسية، بين الأعلى والأدنى، وليس علاقة أفقية بين الأمام والخلـف. ويتجاوز النظام المعرفى القديم الذى يقوم فيه العقل بتبريـر المعطيات السابقة دون نقـدها، وبتنظيرهـا دون تحليلهـا، وبقبولها على أنها حق دون بحث عنها. ومـن ثـم يمكـن الانتقال من التبرير إلى النقد، ومن القبول إلى الرفض، ومن الطاعة إلى الاعتراض، ومن السلطة إلى المعارضة.

وبعد إرساء قواعد الحرية فى الضمير تُرسى قواعـد التعددية السياسية على شرعية الاختلاف. فالاختلاف والتعدد جوهر الحياة الإنسانية والطبيعيـة ﴿**ولكـل جعلنـا شـرعة**

ومنهاجا﴾، ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمـة واحـدة، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم﴾، والتخلى مطلقا عن حديث الفرقة الناجية الذى يشكك فى صحته ابـن حزم فهو ضد روح الأمة، وتعدد الصواب "أصحابى كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم".

ويُعاد بناء المؤسسات الإقليمية العربية كـى تصـبح مؤسسات شعوب لا دول، ونظماً إقليمية تضـم مؤسسـات المجتمع المدنى العربى. فقد ساهمت الجامعات والاتحـادات فى الوحدة الألمانية. فالوحدة فى التصـور والإرادة قبـل أن تكون فى المواثيق والنظم.

والبداية من أسفل لا من أعلى، من حياة الناس ولـيس من مؤتمرات القمة. وقد بدأنا مشاريع الوحدة ومنظماتها قبل السوق الأوروبية المشتركة والاتحاد الأوروبى. يكفى إلغـاء تأشيرات الدخول فى الوطن العربى، وإلغاء قوائم الممنوعين من السفر عبر الحدود، وحرية التجارة والتصـدير، وإلغـاء الحواجز الجمركية، وحرية انتقـال المطبوعـات، وإلغـاء الرسوم على الطلاب العرب للدراسة فى الجامعات العربية، وإقامة شركة طيران عربية واحدة، وشركة نقل برى عربى

واحدة، وشركة بواخر لنقل الركاب والبضائع واحدة، وشبكة اتصالات عربية واحدة. فالوحدة تُصنع على الأرض بالفعـل ولا تصاغ فى المواثيق بالكلام. وإلا فلماذا يُتهم العرب بـأن عبقريتهم صوتية، وبأن حضارتهم حضارة كتاب، كما قـال محمود درويش:

واحتمى أبوك بالنصوص

فدخل اللصـ ـوص.

إن العالم كله يصحو بعدما رأى من مخاطر العولمـة كأحد الأشكال الجديدة للهيمنة. فقامـت مظـاهرات سـياتيل وجنوه ولندن وباريس وبراج ودافوس ضـدها دفاعـا عـن حقوق الشعوب المنهوبـة، ودفاعـا عـن حقـوق العمـال المهضومة باسم الثورة الآلية الصناعية الجديـدة. وتصـحو أوروبا ضد مخاطر الهيمنة الأمريكية الاقتصادية والسياسـية والثقافية. والثورة الفرنسية لم تمت بعد. كما تصحو أفريقيـا خاصة جنوب أفريقيا كى تناضل من جديد دفاعا عن حقـوق الشعوب.

وتصحو آسيا ابتداء من اليابان والصين وروسيا، أكبر تجمع بشرى صناعى. الصناعة اليابانية والسوق الصـينية،

والمواد الأولية الروسية. وستتجاوز هونج كونج وتايوان النماذج البريطانية الأمريكية القديمة لتصبح جزءا لا يتجزأ من نهضة الصين الحديثة. وستظل النمور الأسيوية قادرة على القيام من كبوتها، والمؤامرات الأمريكية على عملتها. وتنهض ماليزيا وأندونيسيا وسنغافورة وأواسط آسيا بالرغم من القواعد الأمريكية فى قازكستان لحصار الصين وروسيا، والوجود بالقرب من نفط بحر قزوين فى الشمال.

إن قطبا جديدا يتشكل الآن فى الشرق، ابتداء من المنطقة العربية الإسلامية فى أفريقيا وآسيا حتى اليابان والصين فيما يعرف باسم "ريح الشرق". وهو قادر على التشكل كقطب ثان فى مواجهة القطب الأوحد، الولايات المتحدة الأمريكية، لذلك يتم التركيز عليه بالحصار الاقتصادى والعدوان العسكرى، والتآمر على الاستقلال الوطنى. ومستقبل الوطن العربى مرهون بالتحالف مع هذا القطب الصاعد بعيدا عن المفهوم الضيق للقومية العربية الذى ساد إبان القرن العشرين.

إن العولمة لن تبقى. وقد تجهض وهى مازالت فى بدايتها، فالمجتمع الرأسمالى يحتوى على تناقضاته فى داخله

بين الشركات المتعـددة الجنسـيات، والفسـاد، والركـود، والجريمة المنظمة، والعنف الداخلى، ونسق القـيم المـادى الاستهلاكى. المهم أن يعى العرب قوانين التاريخ لمسـارهم ومسار غيرهم، من الماضى إلى الحاضر إلى المستقبل.

الحــــوار مــع الــــذات شروطه

ومعوقاته، لغته ومضمونه، هدفه وغايته

أولا: أولويـة الحـوار مـع الـذات علـى الحـوار مـع الآخر.

كثر الحديث فى الفكر العربى المعاصر عـن الـذات والآخر، صراع أم حوار؟ وتعنى الذات العرب أو المسلمين. ويعنى الآخر الغرب الأوروبى أو الغرب الأمريكى ولـيس الشرق الأسيوى خاصة اليابان والصين. لذلك تحول الحـوار مع الآخر إلى حوار مع الحضارات. وكثـر الحـديث عنـه بمناسبة مقال هانتنجتون الشهير "صدام الحضارات". وأحيانا يأخذ الحوار مع الآخر طابعا دينيا، فينشأ حـوار الأديـان، خاصة الحوار الإسلامى المسيحى أكثر من الحوار الإسلامى اليهودى نظرا للتوحيد بين اليهودية والصهيونية، واحـتلال الكيان الصهيونى الأرض العربية فـى فلسـطين وسـوريا

(*) جامعة فيلادلفيا، ٢٨-٣٠ يوليو ٢٠٠٣، عمان، الأردن.

ولبنان. ولا حوار مع المحتل قبل أن تتحرر الأرض. وقد وجد قديما عند ابن حزم وابن تيمية وغيرهم من المتكلمين.

كما انتشر فى الثقافة العربية المعاصرة الحوارات السياسية مع الآخر وليس مع الذات مثل الحوار العربى الأوروبى. فالعرب هم الأنا وأوروبا هى الآخر، والحوار المتوسطى حول حوض البحر الأبيض المتوسط، فالعرب على ضفته الجنوبية، وأوروبا على ضفته الشمالية. والحوار بين الشمال والجنوب، الشمال أى أوروبا الأكثر تصنيعا وغنى وتقدما، والجنوب أفريقيا الأقل تصنيعا وتقدما، والأكثر تخلفا وفقرا. والعرب مع الجنوب والمغرب العربى مع مصر فى شمال أفريقيا. وفى أثناء الحرب الباردة كان الحوار بين الشرق والغرب. ولما كانت غالبية المسلمين فى الشرق، وكانت روسيا والصين حليفين لنا فقد توحدنا مع الشرق فى حواره مع الغرب، أوروبا وأمريكا.

غلب الحوار مع الآخر على الحوار مع الذات مع أن الحوار مع الذات يسبق الحوار مع الآخر، ومعرفة النفس سابقة على معرفة الآخر. والتساهل فى معرفة الذات يؤدى إلى تساهل فى معرفة الآخر. وبالتالى يعز الحوار، ويقع

سوء التفاهم. لذلك لم ينجح الحوار مع الآخر حتى الآن لأنه لم يقم على الحوار مع الذات أولا.

وفى الفلسفة يسبق قانون الهوية قانون الاختلاف. الأنا = الأنا تسبق الأنا ≠ الآخر طبقا لمصادرات "نظرية العلـم" الشهيرة عند فشته[1]. بل إن تخارج الأنا عن ذاتها إلى الآخر هو أحد مظاهر الاغتراب، أن يتحول الأنا إلى آخر، ويفقـد ذاته كليا أو جزئيا فى الآخر.

الحوار من الذات هو نوع من ترتيـب البيـت مـن الداخل، وإعادة حساب الأوراق قبل التحول إلى الحوار مـع الخارج وصرف الأوراق. خطوة إلى الوراء قبل الخطوة إلى الأمام. وحساب الإمكانيات قبل تحقيقها فى الواقع. والتهيـؤ والاستعداد وتجميع القوى قبل المناظرة والتحدى والسـجال، وهى أشكال متعددة للصراع.

وقد أصبح "الحوار" أسلوبا فلسفيا وشكلا أدبيا منـذ أن دون أفلاطون فلسفته فى شكل "محاورات"، سـقراط أسـتاذه فيها المحاور الرئيسى. واستمر الشكل عند أوغسـطين فـى

---

(١) انظر دراستنا: فشته فيلسوف المقاومة، ط ـ ١ المجلس الأعلـى للثقافـة، القاهرة ٢٠٠٣، ط ـ ٢ الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة ٢٠٠٣.

"المحاورات الفلسفية" ضد الأكاديميين، من مؤلفات الشباب. واستمر فى العصر الوسيط عند ابيلار فى "محاورات بين يهودى ومسيحى وفيلسوف"، ثم فى العصور الحديثة عند بركلى فى "حوار بين هيلاس وفيلونوس" وآخرون غيرهم.

ولفظ "الأنا" يعادل لفظ الذات. ولقد ظهر اللفظ على التبادل فى تاريخ الفكر الفلسفى. فلسفة الأنا هى فلسفة الذاتية. إلا أن "الأنا" يحيل إلى الذات الميتافيزيقية الخالصة قبل أن تتجسد فى الذات. والذات تتجلى فى الثقافة والسياسة والأخلاق(١). ويطلق لفظ الأنا فى مقابل الآخر كما يطلق لفظ الذات فى مقابل الموضوع. ومع ذلك يظل تعبير "الحوار مع الذات" أكثر سلامة فى اللغة العربية من "الحوار مع الأنا". فالذات تاريخية وثقافية وسياسية واجتماعية وأخلاقية فى حين أن الأنا هو الأنا الخالص، لا يتجلى إلا فى ذاته أى فى "أناه".

كما يسهل تحويل الذات إلى صفة فى "الذاتى" وإلى اسم فى "الذاتية" وتعنى فى هذه الحالة Subjectivity. فى حين لا يشتق من الأنا شىء إلا بصعوبة. فالصفة "إنى"

---

(١) فى اللغة الفرنسية، الأنا Le Je، الذات Le Moi. وفى اللغة الإنجليزية لا تستعمل كثيرا The I بل The Self. وفى اللغة الألمانية Dass Ich. ويستعمل لفظ الذات The Subject فى مقابل الموضوع فى اللغات الثلاث.

والاسم "إنية" أو "أنانة". وهى ألفاظ لـم تتعـود الأذن علـى سماعها ولم تتحول بعد إلى مصطلحات فلسفية للاسـتعمال إلا عند بعض أنصار "القربة" اللغوية. كما أن اللفـظ قـد يخـتلط باللفظ العربى "إنّ"، حرف توكيد ونصب أو اللفظ اليونـانى εἶναι وهو فعل الكينونة. وقد بدا هذا الغموض فى "كتـاب الحروف" للفارابى.

والحـوار مـع الـذات لـيس هـو حـديث الـنفس Monologue فى مقابل الحوار مع الآخر Dialogue لأن حديث النفس قد يكون مجرد حديث داخلى بصوت أو بـدون صوت، الحديث بالصوت مثل التعبير عن النفس والمناجـاة فى الاعترافات، وبدون صوت مثـل حـديث الضـمير أو التأملات[1]. الحوار مع الذات هو حـوار مـع مضـمونها

---

(١) وقد ظهرت هذه الأنواع الثلاثة فى تاريخ الفلسـفة، الاعترافـات مثـل "الاعترافات" لأوغسطين و"المنقذ من الضلال" للغزالى. وحديث الضمير عند كانط فى "نقد العقل العملى" وبتلر فى "الضمير الأخلاقى". والتأملات مثل حديث النفس لانسيلم "بروسلوجيون" و"التأملات فى الفلسفة الأولـى لديكارت". أنظر "الإيمان باحثا عن العقل" لانسيلم فى "نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط، طـ١ دار الكتب الجامعيـة، الإسـكندرية ١٩٦٨، طـ٢ دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢، طـ٣ الأنجلو المصـرية، القاهرة ١٩٨٧.

الداخلى ومع الآخر الذى هو الوجه الآخر للذات. فكل شعور هو شعور بشىء، والأنا والآخر طرفان للذات، الذات الأنـا، والذات الآخر. وهو التشبيه القرآنى بان الآخر يخلـق مـن الذات ﴿**سبحان الذى خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسـكنوا إليها، وجعل بينكم مودة ورحمة**﴾.

وقد شاع لفظ "الحوار" فى التراث الغربى أكثـر مـن شيوعه فى التراث القديم. ويعنى فـى الاشـتقاق اليونـانى، الحديث المزدوج أو الحديث بين طرفين. وهو مكـون مـن لفظين λογος و δια أ أى الكلام "عبر" أو "من خـلال" أو "مع" أى الحديث فى الزمان. ولا يشير بالضرورة إلى الآخر αυτρος. استعمله سقراط فى الحوار مـع السوفسـطائيين، وأفلاطون فى الجدل الصاعد والجدل النازل أى فى العلاقـة بين الفكر والواقع، بين المثال والمادة، بين العقل والحس كما هو الحال فى نظرية المثل الشهيرة. كما استعمله أرسطو فى المنطق كأحد أجزاء منطق الظن مع السفسطة أو المغالطات والخطابة والشعر. وظلت هذه الاستعمالات الثلاثة سارية فى العصر الوسيط بمرحلتيه، عصر آباء الكنيسـة الأفلاطـونى والعصر المدرسى الأرسطى.

ثم استعمله كانط فى "نقـد العقـل الخـالص" بمعنـى التناقض الذى لا يمكن حله عقلا مثل خلق العـالم وقدمـه، خلود النفس وفناؤها، حرية الإنسان وجبريتـه. ولا توجـد براهين على صحة أحد النقيضين وخطأ الآخر. والحل هـو طريق الإيمان. ثم تحول عند هيجل إلى منهج عقلى منطقـى واجتماعى تاريخى فى آن واحد، يكشف عن التناقضات فـى الأشياء قبل حلها فى مركبات بينها، من الموضوع إلى نقيض الموضوع إلى مركب الموضوع. ثم حوله ماركس إلى جدل مادى تاريخى فيما يعرف باسم "المادية الجدلية". ثـم عـاد الجدل إلى مفهوم الحوار السقراطى فى الفلسفة الوجودية بعد أن تحول الصراع بين النقيضين إلى تناقض لا مركب فيـه كما هو الحال عند كيركجارد، وتجليا للاشتباه Ambiguity فى الوجود الإنسانى. لذلك سمى جابريـل مارسـل فلسـفته "السقراطية الجديدة".

واللفظ مذكور صراحة وبطريق مباشر فـى القـرآن الكريم بمعنى الحوار بين شخصين، مؤمن وغير مـؤمن أى بين طرفى نقيض. مرة يبدأ الحوار من غير المؤمن اعتزازا بالمال والرجال، والإجابة واضحة أن القوة المعنوية أفضـل

من القوة المادية. ومرة ثانية يبدأ الحوار من المؤمن بالتعجب من كفر غير المؤمن الذى خلقه من تراب. ولو كان غير المؤمن يعرف الخالق من التراب لآمن. فالتعجب هنا دعوة إلى التساؤل حول إجابة بديهية دون حاجة إلى برهان[1]. فالحوار هنا ليس بين متكافئين من حيث المعرفة أو عدم المعرفة بل هو حوار بين من يعرف ومن لا يعرف، بين الصواب والخطأ، بين الحق والباطل. وهو نفس الحوار السقراطى القديم بين سقراط والسوفسطائيين. فسقراط يعرف، والسوفسطائيون يجهلون. سقراط على حق، والسوفسطائيون على باطل. وفى هذه الحالة يكون الحوار أداة لإقناع طرف للطرف الآخر حتى يتحول الخطأ إلى صواب، والباطل إلى حق. فالحوار وسيلة لا غاية. أما الحوار بين المتكافئين فهو ما يورده القرآن فى آية أخرى ﴿**وإنا أو إياكم لعلى هدى أو**

---

(١) ذكر اللفظ ثلاث مرات، مرتان فى الحوار بين المؤمن وغير المؤمن، حوار غير المؤمن ﴿**فقال له صاحبه وهو يحاوره، أنا أكثر منك مالا وأعز نفرا**﴾ (١٨ : ٣٤). حوار المؤمن ﴿**قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذى خلقك من تراب**﴾ (١٨ : ٣٧). والثالثة ﴿**قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله، والله يسمع تحاوركما، إن الله سميع بصير**﴾ (٥٨ : ١).

فى ضلال مبين﴾ دون تحديد لطرف دون آخر يمتلك الهـدى أو الضلال. وهو نفس الحوار الذى أقره لسنج فـى "ناثـان الحكيم" بين الطوائف المسيحية الثلاث[1].

ويكون الحوار بين "الزوجة" والرسول وهى تشـتكى زوجها الذى ظاهرها، والله يسمع هذا التحاور لأهميته فـى حسن العلاقة بين الزوجين، وضرورة إشباع الرجل للمـرأة. فالحوار حـق مشـروع للمظلـوم والمضـطهد والمهمـش والمستبعد. وفى حالة الخصام يكون الحوار مع طرف ثالـث لنصرته.

ثم اشتق من الفعل اسما جمعا "الحواريون" أى الـذين يحاورون السيد المسيح، ويلتفون حولـه، ويتعلمـون منـه، ويؤمنون به، وينصرونه. وقد أوحى لهم الله بالإيمـان بـه وبرسالته فاستجابوا للوحى. وقد يعنى الوحى هنـا الإلهـام والإيحاء والحث لأن الوحى هو كلام الله المنزل على الرسل فى صيغة كتاب، مثل صحف إبـراهيم وموسـى والزبـور والألواح والقرآن. كما طالب الحواريون من المسيح إنـزال مائدة من السماء عليهم طبقا لعادة بنى إسرائيل، الإيمان عن

---

(١) انظر لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

طريق المعجزات، وليس عن طريق البرهان. وقد استجاب الله لدعائهم طلبا للإيمان والتصديق[1].

وقد استعملت اشتقاقات اللفظ مجازا فعلا مثل "يحور" أى يعود أو يرجع فى مقابل يبدأ. وهما طرفا الحركة: البدء والعود، البداية والنهاية[2]. واستعمل اسما فى "حور" لوصف الحور العين أيضا لطرفى الحور، البياض والسواد، العين والجفن أو العينان أو الزوجان[3].

ثانيا: الأنا التاريخى (المعوقات والشروط).

---

(١) ورد لفظ "الحواريون" خمس مرات، ثلاثة بالرفع واثنان بالنصب بمعنى الإيمان بالمسيح ونصرته ﴿**قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا به**﴾ (٣ : ٥٢)، ﴿**قال الحواريون نحن أنصار الله**﴾ (٦١ : ١٤)، ﴿**وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بى وبرسولى قالوا آمنا**﴾ (٥ : ١١١) ، ﴿**كما قال عيسى ابن مريم للحواريين من أنصارى إلى الله**﴾ (٦١ : ١٤). وطلب المعجزة فى ﴿**إذ قال الحواريون يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء**﴾ (٥ : ١١٢).

(٢) آية واحدة، ﴿**إنه ظن أن لن يحور. بلى، إن ربه كان به بصيرا**﴾ (٨٤ : ١٤).

(٣) أربع آيات، ﴿**كذلك وزوجناهم بحور عين**﴾ (٤٤ : ٥٤)، ﴿**متكئين على سرر مصفوفة، وزوجناهم بحور عين**﴾ (٥٢ : ٢٠)، ﴿**وحور عين، كأمثال اللؤلؤ المكنون**﴾، ﴿**حور مقصورات فى الخيام**﴾ (٥٥ : ٧٢).

إن الحوار مع الـذات يكشـف الأنـا التـاريخى أى مضمون الذات والتراكم التاريخى الثقافى فيه من المـوروث القديم. فهو حوار بين الحاضر والماضى، بين الرغبـة فـى التحرر والقيد المكّبل للحرية. يحاور التاريخ نفسه فى الذات على أنه تواصل فى الزمان، فى ثقافة لم تقطع بين الحاضـر والماضى كما يدعى أصحاب "القطيعـة المعرفيـة" أسـوة بالغرب الذى قطع فى عصر النهضة بين القديم والجديد نظرا لاستحالة التواصل بين أرسطو وبطليموس والكنيسـة مـن ناحية وبين العقل والعلم والعقد الاجتماعى من ناحية أخرى. وربما كان أحد أسباب إخفاق عصر النهضة العربية الأولـى منذ القرن التاسع عشر حتـى النصـف الأول مـن القـرن العشرين، وإجهاض الحلم القومى الناصـرى فـى النصـف الثانى منه هو غياب الحوار مع الذات، ومعرفة مكونات الأنا التاريخى بل والاصطدام معها خاصة مع ثقافة المعارضة فى الموروث القديم بعد أن تمثلت النخبة الحاكمة ثقافة السلطة.

وأول ما يبرز من الوعى التاريخى هو ثقافة السـلطة، الثقافة المهيمنة، ثقافة القمع والتسلط، ثقافة الفرقـة الناجيـة. وهى التى تعطى الشرعية التاريخية والثقافية والسياسية لنظام

التسلط والقمع بدعوى ﴿**وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**﴾ أو "من بدل دينه وفارق الجماعة فاقتلوه". وقد ترسبت ثقافة القمع فى بؤرة الوعى التاريخى حتى أصبحت هى التى تتحكم فى الواقع الاجتماعى والسياسى من خلال أجهزة الإعلام. النظام السياسى يحكم، وثقافة القمع تتحكم.

هى ثقافة "الفرقة الناجية" طبقا للحديث المشهور الذى يشكك فى صحته ابن حزم بناء على تحليل صحة السند وصدق المتن فى آن واحد. فهو معارض لروح الإسلام "كلكم راد وكلكم مردود عليه"، "أصحابى كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم"، "للمخطئ أجر وللمصيب أجران". فلا أحد بمفرده يمتلك الحقيقة المطلقة. وشرعية الاختلاف واجبة بالشرع. وهى قائمة على الاختلاف فى الطبيعة، الليل والنهار، والنور والظلمة، والسماء والأرض، وفى الطبيعة الإنسانية، الألسنة والألوان، المناهج والشرائع، العادات والتقاليد ...الخ.

وتتجلى ثقافة القمع فى التصور الهرمى للعالم والتراتبية الكونية، وتصور العلاقات بين الأطراف على أنها علاقات رأسية بين الأعلى والأدنى، وليست علاقات أفقية

بين الخلف والأمام. فى العلاقة الرأسية لا ينشأ حوار بين الأطراف بل سيد ومسود، حاكم ومحكوم، آمر ومأمور، عالم وجاهل. فى حين أنه فى العلاقة الأفقية ينشأ حوار بين طرفين متكافئين[1].

كما تتولد آليات التبرير لثقافة القمع من تصور وظيفة العقل على أنها تبرير للمعطيات السابقة، الحقيقة المطلقة التى يتم التسليم بها دون نقاش أو برهان أو حتى إقناع، بل يتم ذلك بفعل الطاعة المطلقة والتصديق الخالص، بعمل الإرادة وليس بتحليل العقل. ولا فرق فى المعطى المسبق أن يأتى رسالة للتبليغ أو وحيا إلهاما أو صوتا من وراء حجاب.

تتولد الأخلاق أيضا من ثقافة السلطة، سلطة الحاكم ، "لو علمتم الغيب لاخترتم الواقع". و"الإنسان فى التفكير والرب فى التدبير" إلى آخر ما تزخر به أمثالنا العامية والأقوال المأثورة. كما تتولد فى التصوف أنساق من القيم

---

(١) انظر: حق الاختلاف، هموم الفكر والوطن، جـ ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٢٢٩-٢٣٨. وأيضا: طه عبد الرحمن: الحق العربى فى الاختلاف الفلسفى، المركز الثقافى العربى، بيروت ٢٠٠٢. على أومليل: فى شرعية الاختلاف، ط ١ المجلس القومى للثقافة العربية، الرباط ١٩٩١.

السلبية مثل الرضا والصبر والتوكـل والـورع والخـوف والخشية. وهذا ما فعله الغزالى تأييدا لسلطة نظام الملك فـى بغداد. أعطى للسلطان أيديولوجية السلطة فى "الاقتصاد فـى الاعتقاد" وكما يقول "وهذا ما أعاننى السلطان عليه". وأعطى الناس أيديولوجية الطاعة فى "إحياء علوم الدين". فلا فـرق بين صفات الله وصفات السلطان. كلاهما عالم قـادر حـى، سميع بصير متكلم مريد. كما أُعطى حـاكم بغـداد السـابق أسماء تسعا وتسعين تشبها بأسماء الله الحسنى. وقد تصـور الفلاسفة أيضا رئيس "المدينة الفاضلة" كامل الأوصاف. وكما قال الفارابى: سواء قلت الله أو الملك أو الإمام أو النبـى أو الفيلسوف فإننى أعنى نفس الشىء.

ويتولد من ثقافة السلطة ذات الطرف الواحد خطـاب للناس يقوم على الازدواجية أو الهمس أو اللامبالاة. الخطاب المزدوج مؤيد للسلطة فى الظاهر، ومعارض لها فى الباطن. فأصبح المواطن فى حديثه يقول م لا يعتقد، ويعتقـد مـا لا يقول. وهى سمة النفاق، فيغيب الحوار لغياب طرفى الحوار، ووجود طرف يحاور نفسه. والبعض يـدير ظهـره تمامـا للسلطة ويأخذ منها موقفا سلبيا ومن ثم لا تجد السـلطة مـن

تحاوره بعد أن غاب الطرف الآخر المحاور. وفريق ثالـث يهاجر البلاد، ويهش على غنمه، ويرعى مصالحه، ويحـن للوطن والعودة إليها سائحا لا مواطنا.

ومن ثم يكون السؤال: هل يمكن إعادة بناء الموروث الثقافى وتحويله من ثقافة السلطة إلى ثقافة المعارضة بعد أن تم تشويهها فى أذهان العامة أو تهميشها حتى تـوارت إلـى هامش الشعور أو ترسبت فى اللاشعور أو استبعادها كليـة وتكفيرها وإزاحتها حتى تظل الهيمنة الأبدية لثقافة السلطان؟

هناك ثلاثة أنواع من ثقافة المعارضة ترسـبت فـى وعينا التاريخى من خلال المـوروث الثقـافى. المعارضـة المسلحة فى الخارج التى تنقض على المدن مـن الأطـراف والى قلب الأسواق لتقتل وتدمر وتخرب بعد أن كفرت الحاكم لظلمه، والمحكوم لقبوله الظلم. وهى معارضـة الخـوارج. وتتهم جماعات العنف المسلح الآن بأنهم خـوارج العصـر. وسرعان ما يتم القبض عليهم ومحاكمتهم وإدانتهم بـالخروج على النظام ومقاومة رجال الأمن بالقوة المسلحة. وهو لـيس حوارا بين طرفين بل صراع قوى بين حاكم ومحكوم، وقاتل ومقتول، وجلاد وضحية. والثانى المعارضة السـرية تحـت

الأرض انتظارا للفرصة عندما تحين للانقلاب على الحكم فتمتلئ الأرض عدلا كما ملئت جورا. وهو أيضا سلوك بعض الجماعات الإسلامية الجهادية والأحزاب الشيوعية العربية وجميع التنظيمات السرية. ولأن عيون الدولة فى كل مكان سرعان ما يتم اكتشاف هذه الخلايا السرية ومحاكمتها واتهامها بتدبير انقلاب على النظام وإدانتها إن لم يكن بالإعدام شنقا فبالأشغال المؤبدة. والثالث المعارضة العلنية بالفكر، الرأى بالرأى، والحجة بالحجة، والبرهان بالبرهان. وهى معارضة المعتزلة ضد الدولة الأموية وإفرازاتها لثقافة السلطة مثل عقيدة الجبرية. وهى المعارضة الشرعية التى يحتاجها العرب المعاصرون حتى ينشأ حوار بين الحاكم والمحكوم، وبين الخصوم السياسيين من المحكومين، تنافسا على السلطة أو صراعا عليها.

إن شرط الحوار هو التعددية فى الرأى، وتجاوز منطق الخطأ والصواب، والحق والباطل، وجدل الكل ولا شىء، والتعصب والحنق والغضب، واتهامات التكفير فى الله، والتخوين فى الوطن. فالكل مؤمن بإله واحد، والكل أبناء وطن واحد. لا يوجد زعيم أوحد، رئيس مدى الحياة،

مخاص ومنقذ بل هناك تعددية سياسية، وتـداول للسـلطة، والاحتكام للناس أيهما أقدر على تحقيق مصالحهم.

ثالثا: الأنا السياسى (اللغة والمضمون).

وعندما ما يتم الحوار مع الذات التـاريخى لاكتشـاف الموروث الثقافى القديم يكون الحوار آنـذاك مـع الماضـى القابع فى الحاضر، وفى الوعى التـاريخى أسـاس الـوعى السياسى، ينشأ الحوار بين الأنا السياسى والواقع السياسى أى بين الذات الحالية والحاضر السياسى. ولما كانـت السياسـة ثقافة، وكانت الأحزاب السياسية فى البلاد تيارات ثقافية فإن الأنا السياسى يجد نفسه فى مواجهة حوار بين تيارات فكرية وسياسة أربعة: التيار الإسلامى، والتيار القـومى، والتيـار الليبرالى، والتيار الماركسـى. وهـى التيـارات السياسـية الرئيسية فى الشارع العربـى. لا تتسـاوى جميعهـا فـى الشرعية. ففى بعض الأقطار يحذر التيار الإسـلامى مثـل مصر وليبيا وتونس والجزائر وسوريا والسـعودية وعمـان والإمارات لأنه يمثل تحديا بل وخطـورة للـنظم السياسـية القائمة فى هذه البلدان. وفى معظم الأقطار يحظر أيضا إقامة أحزاب ماركسية باستثناء الأردن ولبنان والمغرب والعراق.

أما الليبراليون والقوميون فهم حاضرون فى معظم البلدان العربية، الليبرالية التى حكمت فى النصف الأول من القرن العشرين، والقومية التى حكمت فى النصف الثانى منه.

وبعد هزيمة ١٩٦٧ بدأت محاولة النقد الذاتى لكل تيار. فالكل مسئول عن الهزيمة لا فرق بين سلطة ومعارضة. نقد التيار القومى نفسه لأنه كان فى الحكم وهو المسئول المباشر عن الهزيمة. ونقد الماركسيون أنفسهم. ونقد التيار الإسلامى نفسه داخل السجون وخارجها، فما جدوى العنف والوطن محتل؟ وما الصلة بين العدو فى الخارج والعدو فى الداخل، بين المحتل للأرض فى الخارج والمغتصب للسلطة فى الداخل وكما صوره نجيب محفوظ فى رواية "الكرنك"؟ كما بدأ بعض الماركسيين ينقدون أنفسهم بعد انهيار الأنظمة الشيوعية فى أوروبا الشرقية وفى الاتحاد السوفيتى ذاته فى ١٩٩١. ولم يبق إلا الليبراليون الذين لم ينقدوا أنفسهم لأنه أهل النقد الفكرى ولأنهم ضحايا الثورة والذين استبعدوا منها باسم القومية والاشتراكية. والكل يحن إلى الليبرالية القديمة ويتوق إلى عودتها حتى تعود الحرية الفكرية للناس، والديموقراطية السياسية لأنظمة الحكم.

وقامت عدة محاولات للحوار بين التيارات والقوى السياسية المختلفة. فنشأ حوار بين الإسلاميين والقوميين. وهم قوتا المعارضة الرئيسية فى الشارع العربى بعد انقلاب الثورة العربية على نفسها وتحويلها إلى ثورة مضادة. وتم تأسيس المؤتمر القومى الإسلامى لهذا الغرض. ومازال الحوار القومى الليبرالى، والقومى الماركسى، والإسلامى الماركسى، والإسلامى الليبرالى لم يتم بعد. فمازالت الخصومة شديدة بين طرفى الحوار كما هو الحال فى الصراع الدائر فى الجزائر بين الدولة التى تمثل العلمانية والحركات الأصولية التى تمثل الإسلام لدرجة نشوب حرب أهلية بين الأخوة الأعداء على مدى عشر سنوات وكلفت مائة ألف شهيد.

وقامت عدة محاولات نظرية خالصة فى الفكر العربى المعاصر لا تقوم على السجال القديم بين "لماذا أنا ملحد؟" و"لماذا أنا مؤمن؟" بل على التقابل بين وجهات النظر دون خطأ وصواب مثل "حوار المشرق والمغرب" وسلسلة

"حوارات القرن العشرين"[1].

ويعز الحوار بين فرقاء النضال والأخوة الأعداء ربما لخلاف فى اللغة، الألفاظ والمصطلحات، فى حين أن الدلالة والمعانى والمقاصد واحدة. يقول الإسلامى مستشهدا بحديث الرسول "أعطوا العامل أجره قبل أن يجف عرقه"، "خيـركم من أكل من عمل يده"، ويستشهد بعديد من النصـوص عـن قيمة العمل وهو أساس تحريم الربا لأنه كسب بـلا عمـل، والمال لا يولد المال، والأخ العامل أقرب إلى الله مـن الأخ العابد. كما يتحدث عن ضرورة غرز الأرض واخضـرارها مستشهدا بقول الرسول أيضا بضرورة غرس الفسـيلة لـو كانت بيد إنسان يحتضر. وهو ما يقوله الماركسى دفاعا عن طبقة العمال والفلاحـين ضـد أصـحاب رؤوس الأمـوال والإقطاعيين. وهو ما يقوله الاشتراكى القومى أيضا مـن أن العمل قيمة، والعمل عبادة، والعمل حياة، ضـمن شـعارات الناصرية، وسن قوانين حماية العمال، وإصـدار قـرارات

---

(١) محمد عابد الجابرى، حسن حنفى: حوار المشرق والمغرب، طـ١ الدار البيضاء، طوبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠، طـ٢ مدبولى، القاهرة ١٩٩١، طـ٣ المؤسسة العربية للدراسـات والنشـر، عمـان، الأردن ١٩٩٥، وسلسلة "حوارات القرن العشرين" تصدر من دار فكر، دمشق، بيروت.

الإصلاح الزراعى، وتمليك الفلاحين.

وما الفرق بين ما تؤكده الليبرالية من قيم للحرية والديموقراطية وبين شهادة لا إله إلا الله عند الإسلامى. فالشهادة إعلان صريح برفض العبودية لكل طاغوت على الأرض، المال والجاه والسلطة والشهرة والمنصب وملاذ الدنيا، أى المال والبنون حتى يتحرر الإنسان منها ويصبح حرا أمام الواحد القهار وبين إعلان الحرية عند الليبرالى؟ وما الفرق بين الشورى عند الإسلامى ﴿**وشاورهم فى الأمر**﴾، ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾، وفى الحديث "لا خاب من استشار"، وبين مظاهر الديموقراطية عند الليبرالى، وكلاهما ضد التفرد بالرأى والاستئثار بالسلطة؟ والإمامة عند الإسلامى "عقد وبيعة واختيار" وهو مضمون "العقد الاجتماعى" عند الليبرالى.

وما الفرق بين حقوق الإنسان عند الليبرالى، حق الحياة، وحق التفكير، وحق العبادة، وحق العمل، وحق الانتقال بين مقاصد الشريعة الخمسة التى من أجلها وضعت الشريعة ابتداء، الدفاع عن الحياة والعقل والمعيار (الدين)، والكرامة الوطنية وحقوق الإنسان (العرض)، والثروات الوطنية وحقوق الشعوب (المال)؟ ولا فرق بين الأمة العربية

عند القومى والأمة الإسلامية عند الإسلامى إلا فـى رقعـة الاتساع. والإسلام ثقافة العرب عند القوميين، والعرب ركيزة الفتوحات عند الإسلاميين. وإذا قال الماركسى بالصراع فإن الإسلامى يقول بالتدافع. وإذا نقدت الماركسـية تسـلط رأس المال يقرأ الإسلامى ﴿**كى لا يكون المال دولة بين الأغنيـاء منكم**﴾. وإذا نادى الماركسـى بالعدالـة الاجتماعيـة فـإن الإسلامى يقرأ ﴿**والذين فى أموالهم حـق معلـوم، للسـائل والمحروم**﴾. كما تنهار المجتمعات لديـه بتـرف الأغنيـاء وحرمان الفقراء ﴿**وبئر معطلة وقصر مشيد**﴾. والله يعطـى الشبع من الجوع، والأمان من الخوف ﴿**فليعبـدوا رب هـذا البيت الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف**﴾[١].

يغيب الحوار إذن بسبب اللغة وعدم التفرقة بين اللفـظ والمعنى والشىء. فقد يدل لفظان على معنى واحد أو يشيران إلى شىء واحد. وهنا تأتى أهمية فـروع علـوم اللسـانيات الحديثة، السمانطيقا، والسيميوطيقا، والهرمنطيقا، والأسلوبية،

---

(١) انظر: "الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١"، جـ٨ اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨، ونشرت منه أجزاء بعنـوان "دعوة للحوار" فى مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣.

وعلوم النص بوجه عام. كما تبدو أهميـة اسـتعمال اللغـة الإنسانية المفتوحة وليست لغة العقائد المغلقـة بحيـث يـتم الحوار على مستوى العقل الخـالص والبحـث الحـر دون التعصب لعقيدة أو اختيار مسبق لمذهب.

ويصعب الحوار أيضا داخل الاتجاهات المختلفة لكـل تيار، بين المحافظين والإصلاحيين فى التيار الاسلامى، وبين القوميين المنغلقين والقوميين المنفتحين فى التيـار القـومى، وبين الماركسيين الحرفيين والماركسيين الليبراليين فى التيار الماركسى، وبين الليبراليين الانفتاحيين العولميين الأمريكيين والليبراليين الوطنيين. بل إن كل جناح يستبعد الجناح الآخر باعتباره خصما. ولما كان الحوار مع الذات يسبق الحوار مع الآخر فإن الحوار داخل أجنحة كل تيار سابق على الحـوار بين التيارات الأربعة الرئيسية.

وقد يكون الخلاف فـى المـنهج والرؤيـة. فالجنـاح المحافظ يدافع عن القديم والتراث والأصول الأولـى الثابتـة بينما يدافع الجناح الإصلاحى عن الجديد والعصر ومصـالح الناس المتغيرة. يستعمل المحافظون طرق الاستنباط، استنباط مصالح الناس من النصوص ثم تطبيقها على الجزئيات، فـى

حين يستعمل الإصلاحيون طرق الاستقراء، استقراء مصالح الناس الجزئية لمعرفة الأصول الكلية مثل "المصلحة أسـاس التشريع". ينصّب الاتجاه المحافظ نفسه مـدافعا عـن الله أو الزعيم أو القادة التاريخيين أو المؤسسين الأوائـل ويجعـل نفسه شارحا لهم مدافعا عن حقوقهم فى حين يقـوم الاتجـاه الإصلاحى بالدفاع عن الإنسان والمجتمع وتجـدد الأجيـال، "هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم لا نقتدى بهم". يتمسـك الاتجاه المحافظ بالثوابت فهى الأبقى والأخلد والأصـح فـى حين يسعى الاتجاه الإصلاحى إلى إبراز المتغيرات الأهـم والتى تمثل التحـدى للفكـر وتتطلـب الاجتهـاد. يغـرق المحافظون فى النظريات والعقائـد والإلهيـات والغيبيـات والسمعيات وهو ما لا يرى فيه الإصـلاحيون نفعـا كبيـرا فيتجهون نحو العمليات والمعاملات والإنسانيات والحسـيات وأمور الدنيا. يعشق المحافظون الكليات والمبـادئ العامـة وكأن المعركة هناك خارج العالم فى حين يحلل الإصلاحيون الجزئيات والمواضع الخاصة. فالمعركة هنا فى هذا العـالم. وقضاء مصالح العالم خير من النقاش حول الغيبيات. وتغيير الواقع قيد أنملة أفضل مـن اسـتدعاء عظـائم النظريـات

وكبريات المبادئ. ولا يرضى المحـافظون إلا بالكـل أو لا شىء فى حين يسعى الإصلاحيون إلى تحقيق مصالح الناس تدريجيا وعلى فترات دون تكفير أو إدانـة لأحـد. يطالـب المحافظ الناس بواجباتهم دون حقـوقهم فـى حـين يعطـى الإصلاحى للناس حقوقهم قبل أن يطالبهم بواجبـاتهم. فـلا حقوق بلا واجبات، ولا واجبات بلا حقوق. يحنق المحـافظ ويغضب ويتضجر عندما يتصـور أن الإصـلاحى ينكـر بديهياته ويؤثر الدنيا على الآخرة فى حـين أن الإصـلاحى أكثر تسامحا وتفهما لمن يبيع الدنيا ويشترى الآخرة. ويحزن أنه يعيش فى عصر اشترى فيه الآخر الدنيا بعد أن باعهـا المسلمون، وباع الآخرة التى اشتراها المسلمون.

رابعا : الأنا الأخلاقى (الهدف والغاية).

إذا استطاع الحوار مع الذات اكتشاف الأنا التـاريخى أى الموروث الثقافى القديم المتراكم فى أعماقه، مـن أجـل إعادة بنائه لكى يكون دافعا على التقدم ولـيس معوقـا لـه، وباعثا على التحرر وليس قيدا عليـه، ثـم اكتشـاف الأنـا السياسى من أجل الدخول فى حوار مع التيـارات السياسـية والفكرية الأربعة الموجودة فى الواقع السياسى فى اللحظـة

الراهنة، الإسلامى والقومى والليبرالى والماركسى فإنها تتوجه بعد ذلك لاكتشاف قدراتها وإمكانياتها على الفعل، والتحول من النظر إلى العمل، ومن الحوار إلى الفعل، ومن الفهم إلى الحركة. الأنا التاريخى يمثل الماضى الحاضر فيها. والأنا السياسى يمثل الحاضر الماضى أمامها، والأنا الأخلاقى يمثل إمكانياتها النظرية والعملية، القولية والوجدانية بالنسبة إلى مستقبل تحركها فى العالم. وتعنى الأخلاق هنا العمل والسلوك والعادات بالمعنى الاجتماعى عند ابن خلدون وكومت وليس بالمعنى المعيارى عند مسكويه وكانط.

والأنا الأخلاقى له داخل وخارج. يتمثل الداخل فى الفكر والوجدان، والخارج فى القول والعمل. طاقاته الداخلية، التفكير والشعور وحركته الخارجية، من خلال الإعلان والممارسة. الأنا المفكر مهمته التحليل والنظر والفهم والمعرفة. والأنا الوجدانى مهمته تحويل الفكر إلى تجربة معاشة وإلى خبرة حياتية. والأنا القولى يعلن بالكلام الحقائق، ويكشف عن الموضوعات. فاللغة عالم من الإشارات والدلالات والإيحاءات والإيماءات لإيصال المعانى إلى الآخرين من أجل التوجه المشترك فى العالم. وأخيرا الأنا

العملى يحقق الداخل، الفكر والوجدان فى الخارج فى العمـل بعد القول، وفى الشهادة بعد التشهد.

الهدف النهائى هو مطابقة الداخل مع نفسه أى مطابقة الفكر والوجدان حتى لا يصبح الفكر مجردا، مجرد معلومات دون علم، ونقل دون إبداع. ومطابقة الوجدان مع الفكر حتى لا يصبح الوجدان عاطفة هوجاء وانفعالا فارغا. ثـم تـأتى مطابقة الخارج لنفسه القول والفعل. فالقول بلا فعـل كـلام مجانى، صراخ فى الهواء، فرقعة بلا تصويب. لـذلك اتهـم العرب بأنهم ظاهرة صوتية، يحسـنون الكـلام، بضـاعتهم القول، يصدرون البيانات كالإعلانات التجارية دون ضـمان للشراء والقبض على الأشياء. وهى سمة نقدها القرآن ﴿**يـا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون، كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون**﴾، وكذلك نـداء ﴿**وقـل اعملـوا**﴾، والبداية بالذات ﴿**قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إنى عامل**﴾.

ومطابقة الداخل، الفكر والوجدان، مع الخارج، القـول والعمل هى أعلى درجة من تجليات الـذات. فالخـارج دون الداخل يؤدى إلى النفاق وهى سمة للأعراب ﴿**الأعراب أشـد كفرا ونفاقا**﴾، وأيضا ﴿**وممن حولكم من الأعراب منافقون**﴾.

القول بلا تصديق داخلى أيضا خصلة مـن النفـاق ﴿**قالـت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولـم يـدخل الإيمان إلى قلوبكم**﴾. والقول بلا تصـديق داخلـى وفعـل خارجى هو تخلف. لذلك نقد القرآن المتخلفين عـن القتـال بالأعذار ﴿**سيقول لك المخلفون من الأعراب شغلتنا أموالنـا وأهلينا فاستغفر لنا**﴾، وأيضا ﴿**وجاء المعذرون من الأعراب ليؤذن لهـم**﴾. ويدين القرآن هذا التخلف ﴿**مـا كـان لأهـل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عـن رسـول الله**﴾. الجهاد إذن ومقاومة العدو والاستشهاد أعلى درجة من درجات الصدق والتوحيد بين الداخل والخارج، ضد التخلف والنكوص والتراجع ﴿**قل للمخلفين من الأعـراب سـتدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون**﴾. وهو معنى التوحيد العملى[1].

إن الحوار مع الذات يكتشف حدود الأنا العربى بالنسبة إلى وحدة الشخصية العربية والتردد بين الصمت والصراخ،

---

(١) انظر: "من العقيدة إلى الثورة "، جـ٥ الإيمان والعمل والإمامة، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨، ص٥-١٦١، وأيضـا: "التفكيـر الـدينى وازدواجيـة الشخصية، قضايا معاصرة"، جـ١ فى فكرنـا المعاصـر، دار الفكـر العربى، القاهرة ١٩٧٦، ص١١١-١٢٧.

والتباين بين القول والفعل، والخلاف بين القول والتصديق كما هو الحال فى الفكر التبريرى لنظام الحكـم، والفصـم بـين الوجدان والفكر مما يؤدى إلى الوقوع فى تعصـب الـبعض باسم الوجدان أو نخبوية البعض الآخر باسم الفكر. والفعـل دون تصديق يحول الفاعل إلى موظف أو عامل لا يصـدّق بما يفعل بل ينفذ الأوامر. والفعل بلا عقل قد يوقع فى العنف وقتل الأبرياء. إن نقد الذات العربى ضرورة ليس بمعنى جلد الذات بل لبيان حدودها أى إمكانياتها بالمعنى الكانطى. وهو ما حاوله علال الفاسى من قبل فى "النقد الذاتى"[1].

ليس الحوار مع الذات حالة تفاوضية كى نصل فيه إلى حلول وسطى بين طرفين متعارضين فهذا هو الحـوار مـع الآخر السياسى "الدبلوماسى"، الآخر النقيض ولكنـه حالـة لإثراء الذات برصيدها التاريخى ورؤيتها للواقـع وقـدرتها على وضع التعددية السياسية كأطر نظرية لبرنـامج عمـل وطنى موحد، تعددية فى النظر ووحدة فى العمـل. فـالحق النظرى متعدد، والحق العملى واحد كما قال قدامى الفقهاء.

---

(١) انظر: نقد "النقد الذاتى"، قراءة مصرية لعلال الفاسى فى ذكراه العشرين، هموم الفكر والوطن، جـ٢، الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القـاهرة ١٩٩٨، ص٣٠١-٣٣٤.

إن الغاية القصوى للحوار مع الذات هو فك حصـار الزمن عن الذات العربية. الأول حصـار الماضـى بتقليـده والعودة إليه، ورد الحاضر إلى الماضى والسير ضد عجلـة الزمن ومسار التاريخ. ومن ثم لزم إعادة بناء علومه التـى مازالت حية فى وجدان النـاس طبقـا لتحـديات العصـر، واعتمادا على الثقافة الشعبية، وتحليل الأمثال العامية لإعادة توظيفها لصالح التحرر من قيد الماضى والانعتاق من سجنه.

والثانى حصار المستقبل والانبهار بنموذجـه الغربـى وكأنه النموذج الأوحد للتحديث فى حين تتعدد النمـاذج فـى الشرق فى تاريخنا القومى وفى وعينا الثقافى. فـإذا اختـار الغرب نموذج القطيعة بين الماضى والحاضر، وبين التراث والحداثة فإن الشرق قد فضل نمـوذج التجـاور والتنـاغم والانسجام وتقسيم العمل بينهما، التـراث للفضـاء الـداخلى والحياة الخاصة، والحداثة للفضاء الخارجى والحياة العامـة، دون صراع بين العالمين أو خلط بينهما. وفى تاريخنا الثقافى اخترنا نموذج التغيير من خلال التواصـل، تجديـد القـديم، وتأصيل الجديد. فالمسيحية قراءة روحية أخلاقية لليهوديـة. والإسلام جمع بين ألواح موسى وإنجيل عيسى، بين الشريعة

والمحبة، بين الناموس والعفو "ما جئت لألغى الناموس بل جئت لأكمله". والإسلام هو هذا الاختيار الحر بين الشريعة والحقيقة، بين القانون والمغفرة، بين شعائر الأطراف وشريعة القلب ﴿**وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين**﴾. وبدلا من الانبهار بالنموذج الغربى، يتحول هذا النموذج إلى موضوع للدراسة وليس للتقليد أو الرفض أو الانتقاء، بحيث يصبح الغرب ليس مصدرا للعلم بل موضوعا للعلم.

والثالث حصار الحاضر الذى يصعب تشخيصه ومعرفة فى أى عصر من التاريخ نحن نعيش بحيث لا تقوم الأجيال الحاضرة بدور سبق أن قامت به الأجيال الماضية فتقع فى السلفية أو تقوم بدور قادم تقوم به الأجيال القادمة فتقع فى العلمانية. بل أن تقوم بدورها وهو الانتقال من القديم إلى الجديد، ومن الإصلاح الدينى إلى النهضة الشاملة. وتعى تحديات الحاضر وتقبلها دون الهروب منها تحت الأرض فى التنظيمات السرية أو بعيدا عن الأرض فى الهجرة خارج الأوطان أو تبرير نظم الحكم القائمة بغية تحقيق مصالح شخصية باسم الخدمة العامة أو الانقباض والحسرة والعزلة،

ونعى الزمن الردئ.

إن الغاية القصوى من الحوار مع الذات هو النظر فى الآفاق وفى النفس ﴿**سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسـهم حتى يتبين لهم أنه الحق**﴾، البداية بالعصر، والنهاية بالنفس. أولا الرؤية الخارجية وثانيا الرؤية الداخلية ﴿**وفـى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسهم أفلا يبصرون**﴾. فالعالم جـزء من الذات، والذات وجود فى العالم. والحوار مع الذات هـو الحوار مع عالمها أيضا. ليست الذات قوقعة أو محارة بـل هى مجداف يصارع الأمواج أو ربان يبخـر عبـاب المـاء للوصول إلى منتهاه.

صـــراع الحضـــارات أم حـــوار الثقافـــات؟

نمــــاذج متبادلـــة

أولا: ملاحظات أولية.

إن الحديث عن حوار الحضـارات وموقـف الثقافـة العربية فيه يتطلب أولا عـدة ملاحظـات أوليـة للمفـاهيم وسياقاتها التاريخية. فمن الملاحظ أنه فى العقد الأخير بعـد انهيار المعسكر الشرقى فى ١٩٩١ إن تسارع الغرب الـذى أخذته العزة بالنصر، والثقة بالرأسمالية فى إبـداع مفـاهيم جديدة شغل بها العالم، وانشغل بها المثقفون العرب وغيرهم

(*) محاضرة ألقيت بمناسبة معرض الكتاب العربى الخامس عشر فى مكتبة الأسد الوطنية، دمشـق ١٩٩٩/٩/١٩، وقـد ألقيـت ارتجـالا باللغـة الإنجليزية دون نص مكتوب فى المركز الثقافى السـوفيتى بكاتمانـدو، نيبال فى ١٩٩٨/٢/٢٦.

انظر أيضا دراستنا بالإنجليزية:

"Cultures, in Conflict or Dialogue?", Islam in the Modern World, Vol.٢, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo ١٩٩٥, p.٤٩٣-٤٩٩.

من الشعوب فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينيـة يهمشـون ويكتبون الحواشى والتخريجات وهم ما زالوا قريبـى عهـد بعصر الشروح والملخصات أيام الخلافة العثمانية. ولما كان معدل إفراز المفاهيم والتصورات والمصطلحات فى المركز أسرع من تهشيمها وشرحها والتعليق عليها وتفسـيرها فـى المحيط لم تعد هناك فرصة لشعوب المحيط لإبداع مفاهيمها وتصوراتها الخاصة التى تعبر عن رؤيتها للعـالم، وتظـل تلهث وراء فهم ما يعطى كطعم لها. وهى فرحة بأنها علـى مستوى العصر، تدخل فى عصر الحداثة، وتفكر فيما يفكـر فيه الغرب فيقل الإحساس بالدونية أمامه، عصره صـورها، وتفكيره تفكيرها، وهمومه همومها، وألفاظه ألفاظهـا، ودون أن تدرى أن متونه شروحها، وأن إبداعـه اسـتهلاكها، وأن الإحساس بمركب العظمة والتفوق لديه يزيد.

ومن هذه المفـاهيم "صـراع الحضـارات"، "حـوار الثقافات"، "نهاية التاريخ"، "العولمة"، الحكم "Governance"، "المجتمع المـدنى"، حقـوق الإنسـان"، "حقـوق المـرأة"، "الخصخصة"... الخ. وكلها مفاهيم موجهة، غير بريئة فـى ظاهرها الفكر وفى باطنها السياسة، فى ظاهرها الرحمة وفى

باطنها العذاب. "صراع الحضارات" المقصود منه أن الصراع بين المعسكرات وبين الأيديولوجيات والنظم السياسية، الاشتراكية والرأسمالية، الشرق الغرب، الشمال والجنوب، الأغنياء والفقراء، المركز والمحيط، الاستعمار الجديد وحركات التحرر الجديدة قد انتهى لصالح طرف واحد هو الطرف الأول، فقد كان الطرف الأقوى. وعلى الطرف الثانى أن يعترف بالهزيمة. الصراع الآن لم يعد بين نظم سياسية وقوى اقتصادية بل صراع حضارات. والمتفوق فى السياسة والاقتصاد يكون بالضرورة متفوقا فى الحضارة لأنها هى التى جعلته متفوقا وحتى يتم زعزعة ثقة شعوب الأطراف فى ثقافتها ونزعها عن حضارتها. ومن يخسر فى الواقع يخسر فى الذهن. ومن ينهزم فى الحاضر ينهزم فى الماضى.

وربما يكون المقصود هو اشغال شعوب الأطراف بشئ عزيز عليها، متمسكة به، ترى فيه سبب بقائها فى التاريخ واستقلالها وهويتها وهو الحضارة، وبيان أن هذا الشئ العزيز فى خطر يتهدده صراع حتى تتمسك به الشعوب وتشغل نفسها بالدفاع عن هويتها حتى تشيح بوجهها

عن الصراع الحقيقى وهو الصراع الاقتصادى فـى عصـر العولمة، واقتصاديات السوق، والشركات المتعددة الجنسيات. وكأن العالم قد انقسم قسمين، للمركز الاقتصاد وللأطـراف الحضارة.

وربما يكون القصد حقيقيا، وهو إعلان ما كان الغرب يخفيه دائما، العنصرية والمركزية الحضارية كدافع دفين. فلم يكن دافع الاستعمار اقتصاديا سياسيا فقط بل قام أيضا علـى النظريات العنصرية فى القرن الماضى التى كانت تقوم علـى التفرقة بين الأبيض والأسـود، بـين السـامى والآرى، بـين المتحضر والمتوحش، بين الحضر والبدو.

وقد تنبأ هنتنجتون بمستقبل يتحد فيه الإسلام بالبوذيـة فى الشرق فى مواجهة المسيحية واليهودية فى الغـرب. قـد يكون الهدف هو إبعاد المسلمين عن الأخذ بأسباب القوة فـى الغرب، وزيادة ثقافتهم ثقافة، وإيمانهم إيمانـا، وروحـانيتهم روحانية بعيدا عن حضارة العقل والعلم والعالم.

ويقال نفس الشئ على باقى المفـاهيم مثـل "حـوار الحضارات". فالمقصود منه فى الغرب أن يخف التوتر بـين الشعوب فى حوار على مستوى الثقافة بعيدا عـن السياسـة

ومشاكلها والاقتصاد وهمومـه. الثقافـة توحـد الشـعوب والاقتصاد يفرقها. فبدلا من كل أشكال الصراع بـين مـن يملكون ومن لا يملكون، بـين الأغنيـاء والفقـراء، بـين المستغلين والمستغلين، بين القـاهرين والمقهـورين، بـين المركز والمحيط يمكن عقد حوار بين الطرفين تآلفا ومحبـة وإخاء كما هو الحال فى "حوار الأديان".

أما "نهاية التاريخ" فتعنى إيقـاف الزمـان، واكتمـال التاريخ، وتحقق النبوة. فالرأسمالية المنتصرة بعـد هزيمـة "الاشتراكية" فى ١٩٩١ هى خاتم النبوة، ونهايـة المطـاف. فعلى كل الأنظمة التكيف معها وتبنيها. وهى قـادرة علـى تجديد نفسها، وتغيير أشكالها حتى لا تتحجر وتنهـار كمـا حدث للاشتراكية. وقد بلغت نظرية "نهاية التاريخ" أوجها فى القرن الماضى عند هيجل فى ألمانيا اعتزازا بالروح الألمانى وبدولة بسمارك الموحدة. وكانت تلك النهاية قد تحققت مـن قبل فى "الثورة الفرنسية". وقد لا تعنـى "نهايـة التـاريخ" الانتصار بالضرورة. فقد لاحظ فلاسفة التاريخ فى الغرب أن القرن العشرين هو نهاية الغرب. ولما كـان الغـرب هـو التاريخ، والتاريخ هو الغرب فقد انتهى التاريخ فـى "أفـول

الغرب" عند اشبنجلر، و"افلاس الفلسفة" عند هوسرل، و"قلب القيم" عند شيلر، و"الغرب فى قفص الاتهـام" عنـد رسـل، و"الغرب مصادفة" عند جارودى، و"موت الإله" عند نيتشـة. وفى حضارات أخرى قد تعنى "نهاية التاريخ" فـى الغـرب "بداية التاريخ"، تاريخ أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينيـة فـى دورة حضارية جديدة للشعوب التاريخية ممثلة فى حركـات التحرر الـوطنى، وفجـر النهضـة العربيـة، والصـحوة الإسلامية، والنمور الآسيوية، وريح الشرق.

وتعنى "العولمة" نهاية عصر الاستقطاب، وبداية العالم ذى القطب الواحد، تحـت شـعار "العـالم قريـة واحـدة"، اقتصاديات السوق، مجموعة الثمانية، الشـركات المتعـددة الجنسيات، ثورة المعلومات، الثورة التكنولوجية الثانية، نهاية الأيديولوجيا، ويعنى "الحكم" Governance نهاية الدولـة الوطنية، وأنها فى حاجة إلى إدارة عليا من مـوظفى بنـوك قادرين على تحويل الأموال من الداخل إلى الخارج. فالبنـك الدولى وصندوق النقد، واتفاقية "الجات" والأمم المتحدة كلهـا حكومات بديلة عن الحكومات الوطنية. لا جمارك ولا حدود ولا حماية. فالأحلاف موجودة، وقـوة الولايـات المتحـدة

منتشرة فى كل مكان تدخل كل العصاة والنشاز إلى بيت الطاعة.

وتقوم "ثورة المعلومات" على احتكار المعلومات وحجبها أو نقلها، وتظل مراكز السيطرة فيها لمن أبدعها. فالمعلومات قوة. والأقمار الصناعية كلها فى أيدى مبدعيها. واصبح تسرب المعلومات من أكبر الجرائم. فالمعرفة ليست حقا للجميع، بل لمن يملكها فحسب. ثورة المعلومات من ناحية يقابلها احتكار المعلومات من ناحية أخرى. وتزدهر صناعة نظم المعلومات وصناعتها بحيث أصبحت تفوق الصناعات العسكرية.

و"الخصخصة" للشعوب فى الأطراف فقد فشلت هذه الشعوب فى التحول من الثورة إلى الدولة. كلفت الثورة المعسكر الشرقى الملايين ثمنا للسلاح حتى انهار، وكلفت الدولة الولايات المتحدة والغرب مليارات فى التنمية والخدمات حتى تفاقمت مشكلة ديون العالم الثالث. أصبحت "الخصخصة" عنوانا لفشل التجارب الاشتراكية العربية والأفريقية فى الستينات، نهاية للقطاع العام، تدعيم الدولة للمواد الأولية رعاية للفقراء ومحدودى الدخل، ونهاية

التخطيط والملكية العامة لوسائل الإنتـاج، واتبـاع قـوانين السوق، العرض والطلب، وحرية سعر الصـرف والبنـوك الخاصة، ومجانية التعليم، وخصخصـة المـاء والكهربـاء والمواصلات، ولم يبق إلا الهواء والصرف الصحى. وفـى نفس الوقت وفى اتجاه مضاد تتحول الحياة الخاصة إلى حياة عامة، فتزدهر تجارة الجنس الإعلانات الفاضحة والعلاقـات الخاصة بما فى ذلك حياة الرؤساء. وتأتى مفاهيم أخرى مثل "المجتمع المدنى"، "حقوق الإنسان"، "حقوق المرأة" كى تساعد المفاهيم الأولى كبديل عـن "الدولـة" و"الأمـة" و"الشـعب" و"المواطن". فالمجتمع المدنى أو الأهلى مجتمع خاص، حر، ينشط من خلال الجمعيات الأهلية للخدمات العامـة والدولـة غائبة. فأزمة الحريات فى دول العالم الثالث هـى سـيطرة الدولة على المجتمع. والحل هو أولوية المجتمع المدنى على الدولة، أزمة وحل على طرفى نقيض. مع أن الحل هـو ألا تكون قوة أحد الطرفين على حساب الآخر. وأن يكون النظام السياسى منتخبا من الشعب، ومن ثم تخف حدة التناقض بين الدولة والمجتمع. أما مفاهيم "حقوق الإنسان" و"حقوق المرأة" فإنها اسقاطات غربية صرفة على باقى الشـعوب. فحقـوق

الإنسان تقوم على فلسفة فردية، أن الإنسان الفـرد محـور الكون. فى حين أنه فى ثقافات العالم الثالث أن الجماعة هى البداية بما تمثله من تعاون وتراحم وألفة ومحبة. فـإذا كـان الغرب قد أعطى العالم "الإعلان العالمى لحقوق الإنسان" فى ١٩٤٨ فان العالم الثالث قد أعطى العـالم أيضـا "الإعـلان العالمى لحقوق الشعوب" فى الجزائر ١٩٧١. أمـا "حقـوق المرأة" فإنها أيضا تقوم على مفهوم فـردى جنسـوى، بعـد تجزئة الفردية إلى فرديات. رجل، امرأة، طفل، شيخ، شاب. وهذا كله تفتيت للمجتمع الواحد، وقضاء على مفهوم المواطن الذى لا يتمايز فيه الإنسان جنسيا أو طبقا للأعمار.

وكلها مفاهيم أحادية الطرف، تظهر جانبا واحدا مـن الحقيقة وتخفى الجانب الآخر عـن قصـد. تظهـر جانـب المركز، وتخفى جانب الأطراف. مثلا "صراع الحضـارات" يقابله "حوار الثقافات"، "نهاية التاريخ" تقابلها "بداية التاريخ"، "الحكم"، تقابله "المشاركة الشعبية"، "حقوق الإنسان" وجههـا الآخر "حقوق الشعوب"، "الخصخصة" فى مواجهة "القطـاع العام". وقد يشتق مصطلحان مـن نفـس الاشـتقاق مثـل "الخصخصة" Privatization وتعنى تحويل القطـاع العـام

إلى القطاع الخاص، و"الخصوصية" Specificity وتعنـى الهوية والأصالة فى مقابل العولمة Globalization.

وهى فى الحقيقة ليست مفاهيم أو تصورات بـل هـى أحداث وقعت تحاول أن تجد شرعية لها فى مفهوم. "صراع الحضارات" مثلا حدث فى تاريخ الغـرب الحـديث وهـو العنصرية الأوروبية التى قضـت علـى ثقافـات الشـعوب المغلوبة. و"العولمة" تشريع للرأسمالية بعد انهيار المعسـكر الاشتراكى فى ١٩٩١. و"نهاية التاريخ" تبريـر للرأسـمالية وانتصارها بعد انهيار الاشتراكية وإيقاف الزمن حتى تظـل الرأسمالية هى المطلق الثابت والمرحلـة النهائيـة لتطـور البشرية لإخفاء تناقضاتها الداخلية وأى حركات مناهضة لها. و"الحكم" يعنى سيطرة جهـاز الإدارة العليـا الممثـل فـى المؤسسات المالية الدولية من أجـل إدارة اقتصـاد الـدول بصرف النظر عن حاجات الشـعوب ولصـالح الرأسـمالية العالمية.

ولا يقوم بإخراج هذه المفاهيم العلماء بـدافع نظـرى خالص وبهم علمى صرف بل تخرج مـن مراكـز أبحـاث تخطط للسيطرة على العالم اقتصاديا وسياسيا وثقافيا وفنيـا.

فهى مفاهيم موجهة. ومن الطبيعى فى الغـرب أن تتفاعـل مراكز الأبحاث والجامعات والمؤسسـات العلميـة والفنيـة الخاصة مع مراكز إصدار القرارت فى الدول الكبرى كنوع من التنسيق بين العلماء والقادة بما فى ذلك الاستشراق. ويتم ذيوعها ونشرها على نطاق واسع ومن خلال أجهزة الإعلام ودور النشر والترجمة والرحلات وتجنيد كل وسائل الاتصال لذلك.

بل أن هذه المفاهيم ليست آراء ووجهات نظر بل تعبر عن لحظة من لحظات تغير نظم العالم، من نظام قديم إلـى نظام جديد. فهى سلاح فكرى مثل باقى الأسلحة الاقتصـادية والحربية. وظيفتها إعلان نهاية النظام القديم وبداية النظـام الجديد، والمساعدة على القضاء على مخلفات النظام القـديم التى مازالت رافضـة للنظـام الجديـد واتهامهـا بـالعنف والإرهاب والقتل والتعصب والتخلف والجهل وبقايا الماضى البعيد أو خطاب الستينات القريب. ومن هنا أتـت ضـرورة القضاء على بقايا حركات التحرر الوطنى أو تطويرها فـى الحركات الأصولية أو غيرها من الحركات الشعبية Grass-Root Movements بما فيها الصحوة الإسلامية فى إيـران

والسودان وأوروبا الشرقية والجمهوريات الإسلامية المستقلة فى أواسط آسيا والفلبين.

موضوع "صراع الحضارات" إذن موضوع فى ظاهره الثقافة، وفى باطنه السياسة. الشكل ثقافى لدى الشعوب التقليدية التاريخية التى ما زالت مرتبطة بماضيها. والمضمون سياسى لدى الشعوب التى انفصلت عن ماضيها باسم الحداثة لإلهاء شعوب آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية عن أوضاعها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وشغلها بما تحب وتعشق. هو جزء من كل، أحد أبعاد الصراع الدائم والمستمر بين المركز والمحيط فى العصور الحديثة فى الغرب.

ثانيا: "صراع الحضارات"، نموذج الغرب الحديث.

مر الغرب بثلاث مراحل، القديمة والوسطى والحديثة، اليونانية الرومانية، واليهودية المسيحية، ثم أوربا ذاتها مسترجعة تاريخها الوثنى الأسطوري القديم. وهى نفس المكونات البنيوية ومصادر تكوين الوعى الأوروبى، المصدر اليونانى الرومانى، والمصدر اليهودى المسيحى، والبيئة

الأوروبية ذاتها بأساطيرها القديمة وثقافاتها الشعبية[1].

في المرحلة اليونانية الرومانية كانت هناك عقدة التفوق اليوناني والتقابل بين اليونـاني والبربـري. كانـت أحـلام الاسكندر، تكوين إمبراطورية تجمع بين الغرب والشرق من اليونان الحديث حتى الشرق القديم. وانتشرت الثقافة اليونانية في مصر والشام، وأصبحت اللغة اليونانية لغـة الحـاكمين وليست لغة المحكومين. وكانت تصطدم بقوى أخـرى فـي الشرق مثل فارس على زعامة العالم القديم ومركزيتـه فـي اليونان أم في فارس. كان هناك تناقض ثـانوي بـين أثينـا وإسبرطة، بين العقل والساعد، بين الثقافة والحرب، بين القلم والسيف. كان تناقضا فرعيا تجاوزه الإسكندر بتوحيد بـلاد اليونان في مواجهة البرابرة.

واستأنف الرومان ما بدأه اليونان. وكان التوسع أكثـر نحو الغرب في حوض البحـر الأبـيض المتوسـط شـمالا وجنوبا. كانت اللغة اللاتينية لغة المحتلين. وظلت الثقافـات الوطنية في الشاطئ الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط باقيـة.

---

(١) انظر كتابنا: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنيـة، القـاهرة ١٩٩١، ص١٠٧-١٥٠.

وورثت المسيحية الرومانية المسيحية اليونانية ونشرتها فـى شمال أوروبا مع اللغة اللاتينية بعد أن تحولت رومـا مـن عاصمة للإمبراطورية الرومانية إلى عاصمة الإمبراطوريـة المسيحية بعد تحول قسطنطين فى القرن الرابع الميلادى.

ولما انتشر الإسلام علـى شـاطئ البحـر الأبـيض المتوسط، وأسس حضارة جديدة ورثت الحضارة اليونانيـة الرومانية والحضارة اليهودية المسيحية، ودخلت المستعمرات الرومانية فى آسيا وأفريقيا فى الإسلام، وساهمت فى تكوين حضارته بدأ عداء الغرب فى العصر الوسيط للعالم الإسلامي بالحملات الصليبية المتتالية التى لم تحقق أهدافها النهائية، بل حدثت للصليبيين. أجداد الغربيين المحدثين، صدمة حضارية عن مدى تقدم المسلمين ثقافة وعلما وفنا وصناعة وعمرانـا وحربا. وكانت أحد مصادر النهضة الأوروبية الحديثـة. إذ بدأت الترجمات من العربية إلى اللاتينية مباشـرة أو عبـر العبرية فى طليطلة وفى صقلية وفى بادو ثم عبر القسطنطينية فيما بعد.

وبعد سقوط غرناطـة بعـامين، وبفضـل الخـرائط الجغرافية التى تركها العرب فى الأندلس تم الالتفاف حـول

العالم من الغرب بعد أن فشل الدخول إليه من الشرق واحتلال القلب فى فلسطين، واللحاق بالهند من الغرب فتم اكتشاف القارة الأمريكية. وبدأ النزوح إلى الأراضي الجديدة غربا وشمالا وجنوبا. وتم القضاء على السكان الأصليين، عرقا وثقافة. ومن تبقى منها يوضع فى محميات فولكلورية لسينما هوليوود وللسياحة الأجنبية كالمحميات الطبيعية.

ولبناء "العالم الجديد" تم التوجه نحو أفريقيا بالالتفاف نحو البحار جنوبا وصولا إلى الهند شرقا عن طريق "رأس الرجاء الصالح" للأوروبي الأبيض وبداية الاستعمار للأفريقي الأسود. وحدث أكبر نزح للسكان من أفريقيا إلى أمريكا خطفا وعبودية وأسرا لتشييد الطرق، وزراعة الأرض، وتعمير القارة، من ساحل أفريقيا الغربى إلى ساحل القارة الجنوبى. بل قامت حرب أهلية بين الشمال والجنوب، بعد الاستقلال حول تحرير الزنوج. ومازال الاضطهاد قائما حتى بعد إعلان "وثيقة الحقوق"، والتعليم المختلط، والتوظيف المشترك. وبالرغم من تاريخ أفريقيا العريق، مملكة مالى، ومملكة غانا إلا أن ثقافتها قد تم اقتضابها فى الرقص والتماثيل وطبول الإيقاع. ودخلت ثقافة الرجل الأبيض فيها

لتحل محل ثقافاتها التقليدية عبر التبشير والاستعمار والتغريب حتى حركات التحرر الحديثة والعودة إلى "الزنجية" واستعادة تاريخ الصراع بين روما وقرطاجنة.

وما تم غربا من انتشار الغرب الحديث عبر القارتين فى نصف الكرة الغربي وما تم جنوبا من التفاف الرجل الأبيض نحو القارة السمراء تم أيضا شرقا بالالتفاف نحو آسيا عبر الهند وجزر الهند الشرقية حتى أواسط آسيا والصين. وتم القضاء على إمبراطورية المغول فى الهند والاستيلاء على أندونيسيا والملايو والفلبين والهند الصينية وهونج كونج. شاركت فى ذلك معظم القوى الغربية فرنسا وإنجلترا وهولندا والبرتغال وأسبانيا من الجنوب، وإمارة موسكو من الشمال لوضع العالم الإسلامي فى آسيا بين المطرقة والسندان كما وضعت أفريقيا من قبل باستعمار فرنسا وإيطاليا لها من الشمال وإنجلترا لها من الجنوب وشق رؤوس طريق يربط بينهما "من الرأس إلى القاهرة"[١]. وقضى على ممالك بخارى وسمرقند وطشقند ودهلى وكابل

---

(١) From Cap to Cairo.

ولاهور. وبدأت عملية إحلال الثقافة الغربية ليبرالية أولا وماركسية ثانيا محل الثقافات التقليدية الإسلامية والبوذية والهندوكية والكونفوشيوسية.

ولما كانت استراليا ونيوزيلاندا امتدادا لآسيا من الجنوب الشرقى فقد تم احتلال إنجلترا لهما والقضاء على السكان الأصليين، وتحويلها من قارة صفراء إلى قارة بيضاء. وتم تشريح آخر التسمانيين وتحويله إلى متحف التاريخ الطبيعى. وما زالت الأزمة حاليا فى استراليا وهويتها، أوربية أم آسيوية؟

وكان من آثار هذا النموذج الغربي الحديث "صراع الحضارات" محاولة القضاء على الثقافات الوطنية، واللغات المحلية باسم التثاقف أو المثاقفة Acculturation. وتعنى فى الظاهر التحديث والتمدن والتفاعل الثقافى، والحوار المتبادل والأخذ والعطاء. وفى الحقيقة تعنى التغريب، وانتشار ثقافة المركز على ثقافة الأطراف ابتداء من اللغة حتى انقسمت أفريقيا وآسيا إلى انجلوفونية وفرانكفونية. ولم يستطع الأفارقة الحديث بين أنفسهم إلا عبر لغات الرجل الأبيض أو الاتصال جغرافيا بين مناطقهم إلا عبر عواصم

"المتروبول". وباسم أسطورة "الثقافة العالمية" يـتم التـرويج للحضارة الغربية وكأنها آخر ما وصلت إليه البشـرية مـن تقدم، وان قيمها هى قيم لكل البشر بما فـى ذلـك الفرديـة والشك والنسبية واللا أدرية، وأن مراحل تاريخها هى مراحل تاريخ كل الشعوب، القديم والوسيط والحديث، وأن لغاتها هى اللغات الدولية. كل ذلك فى الحقيقة تعبير عن لحظة واحـدة فى التاريخ هو الغرب الحديث وكأن تاريخ البشرية الذى يمتد عشرات الألوف من السنين ما هو إلا مقدمة لتاريخ الغـرب الحديث. بعدها يتوقف التاريخ إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. التقدم التكنولوجى هو مقياس تقسـيم الشـعوب إلـى متقدمة ومتخلفة أو نامية وفى طريق النمو. ونموذج الانقطاع بين القديم والجديد، بين التراث والحداثة هـو نمـوذج كـل الحضارات. فقد تقدم الغرب بهذا النموذج وأثبت نجاحه. مع أن اليابان والصين وكوريا وكثيرا من البلاد الأسـيوية قـد تقدمت بنموذج مخالف، نمـوذج التجـاور، تجـاور القـديم والجديد، القديم للحياة الخاصة، والجديد للحياة العامة فى حالة من التجانس والوئام دون خلاط بينهما أو تدخل أحـدهما فـى الآخر تماما مثل وظيفة المرأة ووظيفـة الرجـل. وتتبنـى

الحضارة العربية الإسلامية نموذجا ثالثا، نموذج التواصل، الجديد من القديم استمرارا له وتجديدا فيه. المسيحية من اليهودية، والإسلام من المسيحية. لذلك كان "الاجتهاد" مصدرا من مصادر التشريع، وظهور مجدد فى كل عصر طبقا لحديث المجددين الشهير.

وقد أدى هذا النموذج الغربى لصراع الحضارات فى العصور الحديثة إلى خلق عقدة عظمة لدى الغرب، فهو حضارة العقل والعلم والحرية والعدالة والتقدم والعمران. التاريخ تاريخه، والعلم علمه، والقيم قيمه، والثورة ثورته، والحاضر حاضره، والمستقبل مستقبله. واللغات لغته، والثقافة ثقافته. وخلق عقدة نقص لدى الشعوب غير الأوروبية أنها ناقلة ومقلدة وتابعة ومتعلمة وهامش على المركز وفى محيطه. الغرب يبدع وهى تستهلك. الغرب يفكر وهى تنقل.

وكلما زاد النقل من حضارة المركز الى حضارات المحيط زاد التغريب. وكلما زاد التغريب يبدأ رد الفعل فى الظهور، الدفاع عن الهوية ضد التغريب، والتمسك بثقافة الأنا ضد ثقافة الآخر. وتنشأ الحركات الأصولية ضد تيارات

الحداثة. وربما يشق الصف الوطنى بين جناحين متقاتلين وقوتين اجتماعيتين، العلمانية والسلفية، أنصار الجديد وأنصار القديم، الصفوة والجماهير، النخبة والشعب. وقد يصل الفصام إلى خصام واقتتال بين الأخوة الأعداء كما هو حادث فى الجزائر.

ويبدأ تشويه ثقافات الأطراف فى الاستشراق وعلوم الأنثروبولوجيا الغربية المعاصرة. فبعد أن أصبح الغرب ذاتا عارفة ووعيا خالصا حول غيره إلى موضوع للمعرفة، فنشأ الاستشراق. الغرب ملاحظ (بكسر الحاء) والشرق ملاحظ (بفتح الحاء). فنشأت علوم الصينيات والهنديات والإيرانيات والإسلاميات والمصريات تعبر عن رؤية الذات أكثر مما تكشف الموضوع[1]. وبدأت نظريات التشيؤ للآخر التى تكشف عن العنصرية مثل "العقلية البدائية" (ليفى بريل)، "الفكر البرى" (كلود ليفى شتراوس)، "العقلية السامية" (رينان).

وقد تبدو بعض المظاهر "الإيجابية" لصراع

---

(١) Sinology, Indialogy, Iranology, Islamology, Egyptology.

الحضارات فى الظاهر ولكنها فى الحقيقة كانت لخدمة الغرب فى المركز أكثر منها لصالح شعوب الأطراف. فإذا كانت فرنسا قد نشرت اللغة والثقافة الفرنسية فقد كان ذلك على حساب اللغة والثقافة العربية الإسلامية، ونزعا لشعب الجزائر من جذوره التى هى مصدر حركات التحرر مثل "جمعية العلماء". وبقدر ما تم تعميم اللغة الفرنسية والتعليم الفرنسى بقدر ما تم تدمير مدارس اللغة العربية وتحفيظ القرآن الكريم. وكان من الطبيعى بعد الاستقلال أن تنشأ حركة إعادة تعريب الجزائر بل وحركة أصولية شعبية كرد فعل على فرنكفونية النخبة. وما تم فى الجزائر تم أيضا فى عديد من الدول الأفريقية الفرنكفونية أو الأنجلوفونية حتى قضى الأمل على تطوير اللغات الأفريقية الوطنية بما فى ذلك "السواحيلى" كى تصبح لغة أفريقية وطنية يتم التخاطب بها بين شعوب أفريقيا التى ما زالت لغويا وثقافيا مرتبطة بالغرب حتى بعد الاستقلال. وبقت اللغات المحلية للأسواق وللفنون الشعبية أو مكتوبة بالحروف اللاتينية. وإذا كانت الهند قد توحدت لغويا بفضل الإنجليزية فان ذلك منع من تطوير اللغة الهندية قد تصبح لغة قومية لأكثر من مائة لغة

وطائفة.

وقد يقال أن من مآثر "صراع الحضـارات" تحـديث المجتمعات وبناء الدول، شق الطرق، وبناء المدن الحديثـة، وتأسيس العمران، وإقامـة الجامعـات، وإدخـال شـعوب الأطراف عصـر الحداثـة وتأهيلهـا إلـى وسـائل العلـم والتكنولوجيا والى أساليب الحكم التى تقـوم علـى الحريـة والديموقراطية وحقوق الإنسان والمـرأة والطفـل والشـيخ والشباب والحقيقة أن هذه الإيجابيات كلها إنما كانت بالقصـد الأول لصالح دول المركز. فالاتصالات لخدمته، والتصـنيع للغرب من المواد الأولية والأسـواق والعمالـة الرخيصـة، والتعليم لتكوين أطر مهنية وفنية لجهاز الدولة الـذى تحكـم دول المركز من خلاله، وحقوق الإنسـان الفـردى تعميـة وغطاء لانتهاك حقوق الشعوب.

ثالثـا: "حـوار الثقافـات"، النمـوذج العربـى الإسـلامي القديم.

فى مقابل نموذج "صراع الحضـارات" الـذى تبنـاه الغرب هناك نموذج "حوار الثقافات" الذى تبناه الشرق القديم

حتى ظهور الحضارة العربية الإسلامية. وهو نموذج يقـوم على الأخذ والعطاء على مستوى الندية بين الطرفين.

بدأ فى الصين القديمة عندما انفتحـت علـى البوذيـة الوافدة من الهند جنبا إلى جنب مع الكونفوشيوسية والطاوية. وبدأت فى اليابان القديمة عندما انفتحت أيضا على البوذيـة جنبا إلى جنب مع الشنتوية ثم مع المسيحية والإسـلام فيمـا بعد. وتتجاور الديانات الأربعة فى الأسرة الواحدة للصلاة فى نفس الحجرة. وانفتحت فارس القديمة على ديانات الشـرق، المانوية والمزدكية والزرادشنية أولا وعلى ديانـات الـوحى ثانيا، اليهودية والمسيحية والإسلام.

كما ظهر هذا النموذج فى حضارات ما بين النهـرين وكنعان ومصر القديمة مع حضـارات اليونـان والرومـان غربا، والهند وفارس شرقا، والنبط جنوبا. وحـدث تـداخل حضارى بين مصر والشام، بين العبرانيين والكنعانيين، بين مصر والعبرانيين، وبين اليونان وبابل، فارس وبابل.

وقد تأكد هذا النموذج وبلغ الـذروة فـى الحضـارة العربية الإسلامية. فقد نزل الوحى بلسان عربى مبين. مؤكدا البلاغة العربية ومتجاوزا الشعر العربى وأسـاليب بيانـه،

معطيا إعجازا أدبيا بطريقة العرب. ولم يقض الوحى على الثقافات الموجودة فى شبة الجزيرة العربية، اليهودية والنصرانية والحنيفية والوثنية بل حاورها ووصف تطورها التاريخى ومذاهبها وانحراف بعضها عن الأصول الأولى. أكد بعض القيم العربية القديمة مثل نجدة الغريب، والشجاعة، والكرم، والشهامة، والصدق فى القول، والاحساس بالطبيعة. وفى نفس الوقت غير قيما أخرى وعادات جاهلية مثل وأد البنات، وعلاقة الرجل بالمرأة، والتمايز بين العبيد والأشراف.

ولما بدأ عصر الفتوحات، وانتشر الإسلام كدين لدى الشعوب المفتوحة حدث أكبر حوار حضارى بين الحضارة الإسلامية الناشئة والحضارات القديمة، يونانية ورومانية غربا، وفارسية وهندية شرقا. وقام النصارى العرب فى الشام فى الرها ونصيبين، وفى بغداد فى "ديوان الحكمة" الذى أسسه المأمون بأكبر حركة ترجمة عرفها التاريخ القديم. فقد كان المترجمون عربا لغة، ونصارى دينا، ومسلمين ثقافة. كان ولاؤهم للثقافة العربية، فنقلوا التراث اليونانى فى العلم والحكمة إلى اللغة العربية مباشرة أو عبر

السريانية، لغة الأديرة.

ولا توجد ثقافة غالبة عظمت ثقافات الشعوب المغلوبة قدر الثقافة العربية الإسلامية. فأرسطو هو المعلم الأول، والفارابى المعلم الثانى، وأفلاطون صاحب الأيد والنور، وسقراط أحكم البشر، وأفلوطين الشيخ اليونانى، وجالينوس أفضل المتقدمين والمتأخرين، وابقراط فاضل الأطباء، وهرمس الحكيم، وابن الهيثم بطليموس الثانى.

بل أن ترجمة كتب اليونان تمت بناء على حلم المأمون، فقد ظهر أرسطو له فى المنام يسأله عن الحسن والقبح، وبان اتفاق العقل والشرع، منطق اليونان وأساليب القرآن. فاستيقظ المأمون، وأسس ديوان الحكمة برياسة حنين بن اسحق وبدأ بترجمة كتب أرسطو.

ولقد بلغ من إعجاب الحضارة العربية الإسلامية به أن وضعت أحاديث على لسان الرسول تعظيما له مثل "والله لو كان أرسطو حيا لكان أخاص أتباعى" أو قول ارسطو "لو كنت حيا أيام الرسول لكنت أحد أتباعه" مما يرمز إلى الاتفاق التام بين الفلسفة والدين، بين الحكمة والشريعة. وهو ما يتفق عليه الفلاسفة جميعا الكندى، والفارابى وإخوان

الصفا وابن سينا وابن رشد. وترمز قصة "حى بن يقظان لهذا الاتفاق". وقد جعل إخوان الصفا حكمة اليونان شرط صحة تفسير الإسلام.

وبدأ الشرح والتلخيص ثم التأليف فى موضوعات اليونان حتى حدث التراكم الفلسفى الضرورى. فبدأ الإبداع الفلسفى الخالص. نشأت الثقافة العربية الإسلامية إذن بفضل ترجمة الثقافة اليونانية أولا واللاتينية ثانيا. ولم يجد الحكماء أى غضاضة فى استعارة الألفاظ اليونانية للتعبير بها عن المعانى الإسلامية الموروثة كنوع من "حوار الحضارات" بين اللفظ والمعنى، فالله هو المحرك الأول، والعلة الأولى، وواجب الوجود بلغة أرسطو، وهو مثال المثل، والخير الأقصى بلغة سقراط وأفلاطون، وهو الواحد بلغة أفلوطين وفيثاغورس. وفى نفس الوقت ترجم لفظ "آلهة" فى النصوص اليونانية "ملائكة" حرصا على التوحيد. وعربت كثير من الألفاظ اليونانية وأصبحت عربية مثل جغرافيا، هيولى، اسطقس، موسيقى، فلسفة. كما دخلت ألفاظ عربية فى عصر الترجمة من العربية إلى اللاتينية مثل جبر، كلام، شريعة، صوفى.

وتم إكمال الفلسفة اليونانية وأحكامهـا والجمـع بـين آرائها. فإذا نقصت أرسطو إلهيات بالإضافة إلـى المنطـق والطبيعيات نسبت إليه أجزاء من تاسوعات أفلـوطين حتـى يصبح الفيلسوف الكامل. وإذ اختلف أفلاطون وأرسطو عنـد الشراح جمع الفارابى بينهما فى "الجمع بين رأيى الحكيمين" ثم أوضح كليهما فى رؤية إسـلامية يونانيـة جامعـة فـى "تحصيل السعادة" و"فلسفة أرسطو طاليس" و"فلسفة أفلاطون".

كانت الفائدة إذن متبادلة بين الثقافة العربية الإسـلامية والثقافة اليونانية، حوار على مستوى الندية نحو غاية واحدة وهى الحقيقة التى يمكن الوصول إليها بالعقل والوحى. كانت علوم الوسائل وعلوم العرب علوم الغايات. والوسائل متاحة للجميع أى أدوات البحث والتطوير، والغايات كمـال الـنفس واكتشاف الحقيقة.

وفى نهاية العصر الذهبى للحضارة الإسـلامية فـى القرن السابع الهجرى الذى يقابل القرن الثالث عشر الميلادى بدأت الترجمة من العربية إلى اللاتينيـة مباشـرة أو عبـر العبرية فى طليطلة وفى بادو وبالرمو وفى القسطنطينية فيما بعد للفلسفة والعلم العربى. بل كانت اللغة العربية هى لغـة

البلاط عند فردريك الثانى والذى كتب له ابن سبعين "المسائل الصقلية" ردا على أسئلته الفلسفية حول خلق العالم وخلود النفس التى لم يستطع أحد من الفلاسفة الغربيين الرد عليها[1].

وكان من آثار ترجمة الفلسفة أن ظهر نموذج فكرى جديد فى أواخر العصر الوسيط وفى أوائل عصر النهضة يوحد بين الفلسفة والدين كما هو الحال فى علم الكلام الاعتزالى والفلسفة الإسلامية عند الكندى والفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن باجة وابن رشد. ونشأ تيار عقلانى جديد مشابه يرفض الحلول والاتحاد والتجسيم والتشبيه فى العقائد ويقول بالتنزيه، ويرفض الجبرية والقدرية بل والتوماوية وهى نوع من الأشعرية اللاتينية دفاعا عن حرية الإرادة الإنسانية وخلق الأفعال، وإقامة العقائد المسيحية على أصلى التوحيد والعدل. ونشأ صراع بين الجدليين، اتباع المسلمين، واللاهوتيين فى القرن الحادى عشر لصالح الجدليين. وظهر أبيلار فى القرن الثانى عشر ليؤسس النقل

---

(١) انظر دراستنا: روح الأندلس ونهضة الغرب الحديث، قراءة فى المسائل الصقلية لابن سبعين، هموم الفكر والوطن جـ ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ١٤٥-١٦٤.

على العقل، ويبين تناقض النقل فى أقوال الكنيسة فى كتابه "نعم ولا"، ويوحد بين الفلسفة والدين فى أول حوار بين الأديان فى كتابه "حوار بين يهودى ومسيحيى وفيلسوف"، والفيلسوف هو المسلم.

وكان من آثار ترجمة العلم العربى أن نشأت العلوم الغربية الحديثة الرياضية، الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، والطبيعية والفيزياء والكيمياء والطب والصيدلة والنبات والحيوان والمعادن. فترجم "الجبر والمقابلة" للخوارزمى و"المناظر" للحسن بن الهيثم. وترجمت رسائل ابن حيان فى الكيمياء. وظل الطب الإسلامي يدرس فى الغرب. حتى القرن السابع عشر بعد ترجمة "الحاوى"، للرازى، و"القانون" لابن سينا، و"الكليات" لاين رشد. أعطت الحضارة الإسلامية أساسا جديدا للعلوم الطبيعية وهو اتفاق نظام العقل ونظام الطبيعة. فاتحدت الأنساق الثلاث، العقل والوحى والطبيعة. وكان هذا النسق الجديد هو العامل الرئيسى وراء النهضة الأروربية الحديثة بعد تحرير العقل من كل مظاهر الخرافة.

بل أن الإصلاح الدينى فى الغرب عند مارتن لوثر فى

القرن الخامس عشر إنما تم بناء علـى نمـوذج الحضـارة العربية الإسلامية. الكتاب وحده مصدر العقيـدة والشـريعة وليس أقوال آباء الكنيسة، وأن لكل مجتهد الحق فى التفسـير وليس الكنيسة وحدها، وأنه لا واسطة بين العبـد والـرب. وكلها مبادئ من الحضارة الإسلامية. وقد رغب لـوثر فـى تعلم العربية لمعرفة التراث الإسلامي من أصـوله الأولـى. وظل هذا النموذج هو أيضا نموذج الإصلاح اليهودى عنـد اسبيتوزا، رفض تسلط الأحبار والدولة الثيوقراطيـة التـى يحكم فيها الملوك باسم الله، وأثبت تحريف التوراة، ورفـض عقيدة شعب الله المختار والميثاق الأبدى الذى عقده "يهوه" مع بنى إسرائيل يعدهم بالأرض والنصر والمعبد دون أن يقابـل ذلك عمل صالح أو تقوى وإيمان.

وفى فجر النهضة العربية بدأ الاتصال بالغرب الحديث فى عصر ترجمة جديد بفضل رواد النهضة فى الشام ومصر سواء العلمية مثل شبلى شـميل وفـرح أنطـون ويعقـوب صروف وسلامة موسى وزكى نجيب محمود أو الليبراليـة مثل الطهطاوى وأحمد لطفى السيد وطه حسين والعقـاد، أو الإصلاحية مثل الأفغانى ومحمد عبده وقاسم أمـين ينقلـون

الثقافة الغربية ويترجمون أمهاتها. وتأسست مدرسة الألســن شبيهة بديوان الحكمة، أيام المأمون. وذاعت مفاهيم التنوير، العقل والحرية والإنسان والطبيعة والعلم والتقدم والعمــران. ما أخذه الغرب منا فى نهاية نهضته وبداية نهضتنا. وما زال الحوار قائما، بالرغم من انبهار الــبعض بــالغرب وتبنــى العلمانية مما سبب رد فعل فريق آخر رافضا للغرب ومتبنيا السلفية. وانقطع الحوار بين الفــريقين، ووصــل إلــى حــد الخصام والاقتتال كما هو الحال فى الجزائر.

وذاعت ألفاظ الحرية والديموقراطية والدستور والشعب والبرلمان والدولة والكفاح والنضــال والصــراع والقوميــة والاشتراكية والليبرالية حتى أصبحت من مكتسبات الثقافــة العربية المعاصرة. وتم تعريب عديــد مــن الألفــاظ مثــل الأيديولوجيا والتكنولوجيا والبرجماتية. عندما يكــون حــوار الحضارات بين طرفين غير متكافئين، يعطى الطرف لغتــه للطرف الآخر. وهذا ما تم فى فجر النهضة العربيــة منــذ القرن الماضى كما تم من قبل فى أوائل النهضة الأوروبيــة وأيضا فى عصر الترجمة الأول فى القرن الثانى الهجــرى. وقد تم ذلك أيضا فى أوائل عصر النهضة الأوروبية بدخول

المصطلحات العربية اللغات الأوروبية القديمـة والحديثـة. فحوار الحضارات مشروط بصراع القوى بينها ثقافيا ولـيس عسكريا. ففى حركة الترجمة الأولى كان العـرب فـاتحين عسكريا ومتلقين ثقافيا. وفى عصر الترجمة الثـانى كانـت مصر فاتحة عسكريا ومتلقية ثقافيا. وإبان عصـر النهضـة الأوروبى كان العرب منتصرين عسكريا فى نهاية الحروب الصليبية وكان الغرب فى نكوص، وكانت الثقافة تنتقل مـن الطرف الأقوى إلى الطرف الضعيف.

رابعا: حوار نظرى أم حوار عملى؟

ان حوار الثقافات كبديل عن "صراع الحضارات" ليس فقط حوارا نظريا حول القيم والمبادئ والعلوم والفنون. بـل هو حوار يتضمن هذا المستوى النظرى كنوع من التقـارب بين طرفى الحوار، واكتشاف العناصر الإنسانية المشـتركة بينهما عبر تاريخ طويل من التفاعل المشترك على ضـفتى البحر المتوسط، مرة من الشمال إلى الجنـوب فـى عصـر الإمبراطورية الرومانية، ومرة من الجنوب إلى الشمال فـى عصر الفتوحات الإسلامية، ومرة من الشمال إلى الجنـوب

أثناء الاستعمار الأوروبي الجديد، ومرة من الجنوب إلى الشمال أثناء حركات التحرر الوطنى.

ربما يعنى حوار الحضارات الآن، لا غالب ولا مغلوب. فقد جربت شعوب البحر الأبيض المتوسط هذا النموذج عبر التاريخ. إذا قوى الشمال فاض على الجنوب، وإذا قوى الجنوب فاض على الشمال.

وما يحدث من صراع بين الشمال والجنوب يحدث أيضا بين الشرق والغرب. إذا قوى الشرق العربى الإسلامي امتد نحو الغرب الأوروبي حتى الأندلس من أجل تحويل البحر الأبيض المتوسط إلى بحيرة عربية وعودة الفاتحين من دمشق إليها من جديد عبر شمال المتوسط، أوروبا، بعد أن أتوا إلى الأندلس، عبر جنوبه، شمال أفريقيا. وإذا قوى الغرب امتد إلى الشرق كما حدث أيام الحملات الصليبية من الغرب إلى الشرق والاستيلاء على الأراضى المقدسة. وبعد رد العدوان الصليبى وامتداد الدولة العثمانية من الشرق إلى الغرب حتى قلب أوروبا عاد الاستعمار الغربى الحديث من الغرب الأوروبى الصهيونى إلى الشرق من جديد للقضاء على دولة الخلافة واحتلال أراضيها. وبعد حركات التحرر

تم تحرير الشرق من جديد فى جنوب المتوسط وشـرقه ورد الغرب إلى حدوده الطبيعية شمال البحر وغربه وربما عبـر الأطلنطى، امتداد الغرب القديم إلى العالم الجديد.

تم "صراع الحضارات" حول البحر الأبيض المتوسط، قلب العالم القديم، بين شماله وجنوبه، وشرقه وغربه مرتين. وكل طرف غالب مغلوب مرتين. مما يجعل عقدة التـاريخ قابلة للحل عبر الزمن، طالما تم التخفف من ثقـل الماضـى والعمل المشترك من أجل تحديات الحاضر نحـو مسـتقبل تتساوى فيه الأطراف ومع نموذج جديد بديل، من "صـراع الحضارات" إلى "حوار الثقافات"، وهذا هو معنى الحوار بين الشمال والجنوب، الحوار العربى الأوروبي، والحوار بـين الشرق والغرب الحوار العربى الأمريكى، فالغرب يمتد عبر الأطلنطى، والحوار العربى الأسيوى.

لم ينجح حتى الآن الحـوار العربـى الأوروبـى لأن أوروبا ما زالت تنظر إلى العرب كمجال حيوى لها، أسـواقا وطاقة وعمالة ومنـاطق نفـوذ تكـرارا لصـورة الغـرب الاستعمارى القديم. والعرب ينظرون إلى أوروبا باعتبارهـا المتحكمة فى أقدار البشر، اقتصادا وسياسة وثقافـة. تريـد

أوربا الاقتصاد قبل السياسة. ويريد العـرب السياسـة قبـل الاقتصاد، تفهم قضايا العرب فى رفع الحصار عـن ليبيـا والعراق واسترداد حقوق شعب فلسطين. وتقدم إيران وهـى ظهير الوطن العربى، والثورة الإيرانية رصيد الثورة العربية الحوار الثقافى. للعرب رصيد تاريخى طويل فى الثقافة قبـل ثقافة الغرب فى العصور الحديثة. والتفاهم الثقافى سابق على التبادل الاقتصادى والتعاون السياسى. وكما سـاعد الشـرق الجنوب إبان حركات التحرر يسـتطيع الغـرب أن يسـاعد الجنوب لبناء الدول الحديثة والتنمية خاصـة وأن الجنـوب يعانى من مشاكل التصحر والفقر والتخلف ومعظمها من آثار الاستعمار الأوروبى.

وما زال الحوار العربى الأمريكـى متعثـرا نظـرا لحصار ليبيا والعراق والتأييد شبه المطلق لإسرائيل، والعمل على تفتيت الوطن العربى وشرذمته وتفتيتـه حتـى تبقـى العولمة نظام العالم الجديد فى عالم ذى قطب واحد. ويبقـى للعرب صراعاتهم بين العرب والبربر والأكراد والمسـلمين والشيعة والأقباط، نزاعات عرقية و طائفية ومذهبيـة فـى مصر والسودان والعراق ولبنان والخليج والمغرب العربـى

كله والسودان. ان وطنا عربيا موحدا فى مقابل أوربا موحدة على شاطئى المتوسط لقادر على أن يحيل قلب العالم القديم إلى قلب العالم الجديد. فالشمال والجنوب على شاطئ المتوسط متكاملان تاريخيا وجغرافيا وثقافيا. وكلاهما مفتوحان على آسيا من الشرق وعلى عبر الأطلنطى من الغرب. فهما مركز الثقل فى العالم.

والحوار العربى الأسيوى هو استئناف لتضامن شعوب أفريقيا وآسيا وباندونج وقلب العالم الثالث مع أمريكا اللاتينية. والشرق امتداد طبيعى للوطن العربى. ليس بين الاثنين إرث استعمارى كما هو الحال مع الغرب. ساهما فى حركة التحرر العربى، وكونا كتلة عدم الانحياز. وكان الإسلام أول ما انتشر انتشر شرقا نظرا للامتداد الجغرافي للوطن العربى فى آسيا . بل ان ما يزيد على ثلاثة أرباع المسلمين فى آسيا. وأكبر دولة إسلامية فى آسيا. وأصبحت النهضة الآسيوية اليوم مظهر إعجاب ومنافسة من النهضة الغربية التقليدية بالأمس. وأصبحت النمور الآسيوية بالرغم من الأزمة الأخيرة نموذجا يحتذى به فى التنمية فى وسط عالم متبادل المصالح مع المحافظة على الاستقلال الوطنى.

ويتحدث الغربيون أنفسهم عن "أفول الغرب" و"ريح الشرق". إذ يبدو أن العصور الحديثة الغربية قد أوشكت على النهاية بعد أن بدأت منذ الإصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر، والنهضة فى السادس عشر، والعقلانية فى السابع عشر، والتنوير فى الثامن عشر، والثورة الصناعية الأولى فى التاسع عشر، والثورة الصناعية الثانية فى القرن العشرين مع حربين عالميتين طاحنتين أدت إلى الإحساس ببداية النهاية. وتحدث الفلاسفة عن "قلب القيم" (شيلر)، و"إفلاس الفلسفة" و"أزمة العلوم الأوروبية" (هوسرل)، و"الآلة التى تصنع آلهة" (برجسون). وإذا كان نيتشه قد أعلن فى نهاية القرن الماضى "موت الإله" وحياة الإنسان فان كارل بارت قد أعلن فى نهاية هذا القرن موت الإنسان. فسادت العدمية والشك والنسبية واللاإرادية. وظهرت فى فلسفات ما بعد الحداثة والتفكيكية التى تنكر النظام والعقل والقانون والنسق فى العقل والطبيعة والفن والمجتمع. البداية فى "مقال فى المنهج" عند ديكارت، والنهاية فى "ضد المنهج" لفايرآبند. البداية فى "العقل النظرى" عند كانط والنهاية فى "وداعا

للعقل" لفايرآبند، البداية فى "البناء العظيم" لبيكون، والنهاية فى "التفكيكية" لدريدا أو "الكتابة فى درجة الصفر" لبارت.

ليس صعبا أن يكون لحضارات الشمال والجنوب والغرب والشرق برنامج مشترك. فالاهتمامات واحدة ولكن على درجات متفاوتة ونظام للأولويات متفاوت. فإذا اهتم الشمال بتلوث البيئة وبعيوب مجتمعات الوفرة، وبالمخدرات والشذوذ الجنسى والجريمة المنظمة وغياب المثل والعنصرية ومظاهر الرأسمالية فان الجنوب يهتم أيضا بالفقر والبطالة والتخلف والتعليم والإسكان والنظافة وكل مظاهر الحاجات الأساسية التى استطاع الغرب توفيرها. وإذا كان البشر يعيشون فى عالم واحد، وكان العالم قرية واحدة فانه يمكن صياغة مبادئ كوكبية واحدة. فالعدالة الاجتماعية لا تتحقق فقط فى المجتمعات والدول بل أيضا على مستوى العالم بين الشمال والجنوب، والشرق والغرب. فما يستهلكه الشمالى قدر ما يستهلكه الجنوبى عشرات المرات. وأقلية فى الشمال لا تتجاوز ٥% من مجموع سكان الأرض يملكون ويتحكمون فى ٩٥% من سكان العالم. ذلك سوء توزيع للثورات. فالعولمة ليست فقط اقتصاديات السوق وتصدير السلع بل

أيضا توفير الخدمات على قدر متساو على شـعوب العـالم. وأن ما ينفق فى صناعات السلاح فى الدول الرأسمالية ليكفى فى إشباع الحاجات الأساسية للشعوب إلتى ما زالـت تحـت خط الفقر.

إن التحول من "صراع الحضارات" القديم إلى "حـوار الثقافات" الجديد ليس فقط على مستوى النظر، العلوم والفنون والآداب، ولكن أيضا على مستوى العمل فى صياغة بـرامج عمل مشتركة تسترد فيهـا الإنسـانية وحـدتها، وتتكامـل إمكانيتها، بحيث تتساوى كل أطراف الحوار وتتجـه نحـو هدف مشترك يحقق مصالح الجميع بداية بالمنظمات الدوليـة وعلى رأسها الأمم المتحدة ونهاية بشعوب العـالم، أطفـالا ونساء وشيوخا، المهمشين فى الأرض، ولو علـى مسـتوى الصراخ والأنين.

الإسـلام والعـولمـة

١- مقدمة: الموضوع والمنهج.

يسهل تحديد التصورات وتعريف المفاهيم طبقاً لمنطق الجواهر وهو لب المنطق القديم. ويصعب تحديد العلاقـات ومعاملات الارتباط وهو لب المنطق الحديث. لذلك يمكــن تعريف "الإسلام"، وتعريف "العولمة" ولكن يصـعب تحديـد معنى "واو" العطف لربط الإسلام بالعولمة(١).

وقد أصبح هذا الربط شائعاً فى الفكر العربى الاسلامى الحديث والمعاصر "الإسلام والتنمية"، "الإسـلام والتقـدم"، "الإسلام والعلم"، "الإسلام والتكنولوجيا"، "الإسـلام وحقـوق الإنسان"، "الإسلام والمرأة"، "الإسلام والمجتمـع المـدنى"، "الإسلام والحداثة" .. الخ. وهى أسوأ طريقة للجمع فيها بين

(*) ندوة جامعة بيرزيت- فلسطين "الثقافة فى الوطن العربى، تحديات الألفية الجديدة وآفاق التنمية الثقافية"، الجامعة الأردنيـة، مركـز الدراسـات الإستراتيجية، عمان ١٩-٢١ يناير ٢٠٠١.

(١) العنوان ليس من وضعى بل من اقتراح الدكتور مضرقيس، رئيس دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية بجامعة بيرزيت – فلسطين.

القديم والجديد. إذ توحى بأن الطرف الأول، وهو الإسـلام، قديم، وأن الطرف الثانى، التنمية والتقدم والعلم والتكنولوجيا وحقوق الإنسان والمرأة والمجتمع المدنى والحداثة حـديث. فلا القديم قادر على أن يتحول إلى الحديث، ولا الحديث تمتد جذوره فى القديم. فينشأ صراع بين غير متصارعين، ويقـع تناقض بين غير متناقضين. والقديم من الأنا، والحديث مـن الآخر، والمسار بالضرورة من قدم الأنا إلى حداثة الآخر مما يساهم فى نشأة عقدة نقص فى الأنا من الآخر، وعقدة عظمة فى الآخر تجاه الأنا. وقد يتحول الأمر إلى نقد الأنا وجلـدها وسلخها والقطيعة معها، ومدح الآخر والانبهار به واعتبـاره نموذجاً للحداثة والارتباط به. فتنشق الثقافـة الوطنيـة إلـى قسمين، أنـا جماهيرى قديم يدافع عن نفسه، وأنـا نخبـوى حديث يدافع عن غيره. ويتحول الانشقاق إلى فصام كما هو الحال فى وسط شبه الجزيرة العربيـة وعلـى الأطـراف، والخصام إلى عداء، كما هو الحال فـى المغـرب وتـونس ومصر وسوريا والعراق واليمن والكويت، والعداء إلى حرب بين الاخوة الأعداء كما هو الحال فى الجزائر[1].

---

(١) هناك نصان آخران للعولمة. الأول "العولمة بين الحقيقـة والـوهم" مـع

ولا يوجد مدخل واحد للموضوع أو طريقـة واحـدة لتناوله[1]. فالإسلام موضوع لعدة علوم: العقلية النقلية مثـل العقائد والفلسفة والأصـول والتصـوف، والعلـوم النقليـة الخالصة، القرآن والحديث والتفسير والسـيرة والفقـه، بـل والعلوم العقلية الخالصة، الرياضية مثل الحساب والهندسـة والفلك والموسيقى، والطبيعية مثل الطب والصيدلة والطبيعة والكيمياء والنبات والحيوان والمعادن. والإسلام له مرحلتان تاريخيتان. الأولى فى عصر تكوين العلوم واكتمالهـا فـى القرون السبعة الأولى، والثانية عصر الشروح والملخصـات والموسوعات فى العصر المملوكى التركـى العثمـانى فـى القرون السبعة التالية. والإسلام ليس فقط علوماً وحضـارة. بل هو تاريخ عمـران وسـكان ودول وفتوحـات وحـروب

تعليق "من مثقف وطنى إلى مثقف غربى" فى "ما العولمة؟" حـوار مـع صـادق جـلال العظـم، دار الفكـر، دمشـق ٢٠٠٠. والثانى Islam and Globalization جامعة هلسـنكى، قسـم العلـوم السياسية، ندوة "الكوسموبولية" Cosmopolis ٢-٤ يونيو ٢٠٠٠ التـى أقامتها جمعية النظرية، والثقافة، والمجتمـع Theory, Culture and Society برئاسة ميكل فيذرستون M. Featherstone.

(١) انظر المداخل المتعددة للموضوع فى صادق جلال العظم، حسن حنفـى: ما العولمة ؟ دار فكر، دمشق ٢٠٠٠، ص٧٢-٨٧.

وصراعات. فأى إسلام يقرن بالعولمة؟

والعولمة فى الغرب موضوع لعدة علـوم، السياسـة والاقتصاد والثقافة والاتصالات. هى ظـاهرة مركبـة ذات أبعاد متعددة، تاريخية فـى التـراكم الرأسـمالى للغـرب، واقتصادية فى الهيمنة، هيمنة الـدول الصـناعية الكبـرى، مجموعة السبع والشركات المتعددة الجنسيات على أسـواق العالم، وسياسية فى تخطى حدود الدول الوطنية باسم العـالم قرية واحدة أى سوقاً واحـدة، وثقافيـة، ثقافـة الاسـتهلاك والجريمة والعنف وقيم البذخ والغنى والترف، وعسكرية، فى استعمال الولايات المتحدة الأمريكية المنظمات الدولية لفرض الحصار على الشعوب وتهديـد أخـرى بـالغزو والعقـاب الجماعى إذا ما شقت عصا الطاعة على نظام العالم الجديـد ذى القطب الواحد. فأى جانب من جوانب العولمة فى علاقة مع الإسلام؟

لا يوجد ارتبـاط واحـد بـين الإسـلام والعولمـة. فالاختيارات متعددة. ولا يوجد مدخل واحد أفضل من الآخر، كلها اجتهادات تنير الموضوع. إنما الاختيار الأفضل هو ما تبقـى فى الموروث الثقافى والوجدان الشعبى مـن صـور

للإسلام والعولمة. تتقدم الدول وتنهار، وينشأ العمران ثم يعمه الخراب. وما يبقى من الإسلام، ثقافته ورؤيته وقيمـه، مـا يجعل التاريخ حياً قائماً. وتأتى العولمة وتذهب كما أتت كـل أشكال الهيمنة للوعى الأوربى المركزى منـذ مـا يسـمى "الكشوف الجغرافية" عندما التفت أوربا حول العالم والقـديم، أفريقيا وآسيا من أعالى البحار والمحيطـات بعـد أن فشـل غزوها الصليبى من البحر المغلق، البحر الأبيض المتوسط، واكتشفت العالم الجديد واحتلته وتنافست عليـه وهـى فـى طريقها إلى استعمار العالم القديم، ونشأة المدن التجارية على سواحل البحر الأبيض المتوسط، وتصدير الثـورة الفرنسـة وتحويلها إلى استعمار جديد باسم الجمهوريـة العالميـة ثـم الاستعمار الأوربى الحديث الذى بلغ الذروة فى القرن التاسع عشر وخلافته للأمبراطورية العثمانية بعـد هزيمتهـا فـى الحرب الأولى، والعنصرية الدفينة المستمرة عبـر أشـكال الهيمنة، روما التى ورثت أثينا، وأسبرطة التى مازالت تنبـع فى أعماق الوعى الأوربى وإن بقيـت أثينـا فـى عقلـه، واليهودية التى شكلت رؤيته للعالم ومعايير سلوكه وإن كـان مسيحى الدين واللسان.

والمنهج هو تحليل التجارب الشعورية الحية الفردية والجماعية لكل من الإسلام والعولمة اللتين يعيشهما العالم الغربى الاسلامى اليوم دون إعطاء النفس أقل مما تستحق أو إعطاء الغير أكثر مما يستحق، ودون إحساس بالأقلية وقهر الأغلبية لها مما يدفع إلى الاحتماء بأغلبية أكثر، العولمة، ودون نفسية السجين الذى ينتفض ضد العولمة كأحد أشكال القهر والذى تتبعه النظم الحاكمة، ودون نفسية المهاجر الذى يجد فى غزل العولمة مصدر رزق وإبرام عقد فى جامعة بحثاً عن عمل بعد أن فقد العمل داخل الأوطان للتعالى عليها والكفر بها والبحث عن وطن بديل. ليس المنهج هو نصوص الإسلام فهذه تخضع للانتقاء والتأويل أو جداول إحصائية تخضع أيضاً للانتقاء والقراءات المختلفة. إنما المحك هو التجربة المشتركة، وتطابق التجربة الفردية مع التجربة الجماعية. وهو أحد معانى الموضوعية، التطابق مع الواقع من خلال التطابق مع الآخرين. ففى التجربة المشتركة يكمن الأنا والآخر فى الزمان.

ويمكن تناول الموضوع بطريقتين. الأولى رؤية الإسلام من خلال العولمة إجابة على سؤال هل هناك عولمة

إسلامية؟ والثانية رؤية العولمة من خلال الإسلام إجابة على سؤال هل هناك إسلام عولمى؟ ولا يكفى فقط الحكم على العولمة من وجهة نظر إسلامية أو الحكم على الإسلام من وجهة نظر العولمة. وهو استئناف للعبة المرآة المزدوجة رؤية الآخر من خلال الأنا، ورؤية الأنا من خلال الآخر كما مارسها الطهطاوى فى "تخليص الابريز". ولا يمكن رؤية الإسلام والعولمة من منظور ثالث يتجاوزهما معاً فلا يستطيع ذلك إلا شعور كلى محايد، وهو ما يستحيل على البشر.

وتصعب الأحكام "العلمية" الصارمة نظراً لأن الإسلام والعولمة تجربتان حيتان فى وجداننا المعاصر. الموضوع من الذات، والذات من الموضوع. فالإنسان العربى المعاصر محاصر بين الإسلام والعولمة، بين الأنا والآخر. هما صورتان لوعيه، النفس والبدن، الروح والمادة ومن ثم يستحيل إصدار الحكم. المهم أن تبعد الأحكام عن التقريظ للنفس والدفاع عن الإسلام، وهجاء العولمة ونقد الغرب ورفض الآخر كما تفعل بعض الاتجاهات الإسلامية الغالبة أو العلمانية المتطرفة، وأن تبعد أيضاً عن مدح العولمة

وتقريظها وبيان فوائدها وهجاء النفس وبيان تخلفها وانطلاقها كما تفعل بعض الحركات المستحدثة.

والمهم أيضاً أن تحليل ظاهرة العولمة من منظور فلسفى وعلى مستوى فكرى. فالفلسفة تخصص ونوع أدبى وإلا تحول الفلاسفة إلى اقتصاديين وسياسيين وإعلاميين خلّص. الفلسفة ماهية التاريخ. وكل الظواهر الاجتماعية والسياسية هى ظواهر فلسفية فى أسسها النظرية. هى رؤى فردية وجماعية. لذلك ركز بعض المفكرين العرب المعاصرين على نظرية المعرفة والبحث عن الوحدة المعرفية episteme وراء الظواهر تحت أثر فوكو والبنيوية فتنفصل المعرفة عن الوجود وتستقل بذاتها فى عالم نظرى مغلق. الفلسفة ماهية التاريخ تعنى فقط البحث عن الجذور المعرفية لظواهر التاريخ دون أن تنفصل عنها.

٢- العولمة الحضارية.

العولمة الحضارية هى السمة الغالبة على حضارة الإسلام منذ نشأته الأولى بالرغم من نشأته فى شبه الجزيرة العربية حمله العرب شرقاً إلى فارس وشمالاً إلى

بلاد الشام وغرباً إلى المغرب العربى. فقد حـول الإسـلام العرب إلى قوة تاريخية صاعدة بين إمبراطـوريتى الفـرس والروم اللتين أنهكتهما الحروب ودون أن ينتصـر أحـدهما على الآخر، يوم له ويوم عليه. ﴿**الم غلبت الروم فى أدنـى الأرض، وهم من بعد غلبهم سيغلبون، فى بضع سنين**﴾.

وبالرغم من أن الإسلام نشأ فى شبه الجزيرة العربيـة كدين وطنى لها، ولسانه العربيـة إلا أن عقيدتـه الأولـى، التوحيد، لا حدود لها. انتشرت خارج الـوطن واللغـة بـلا حدود، فى ربوع الشام وفى سهول آسيا الوسـطى وجبـال المغرب العربى. كما انتشر عبر المحيطـات إلـى جنـوب شرقى أسيا وعبر مضيق جبل طارق إلى أوربا وفيما بعـد إلى أفريقيا جنوب الصحراء عبر وادى النيـل أو السـواحل الشرقية والغربية والجنوبية. التوحيد عولمـة فـى تصـور العالم، العالم قرية واحدة، والبشر جميعاً بلا حدود يتسـاوون جميعاً أمـام الإله الواحد، ويتمثلون قيماً إنسانية واحدة "كلكم لآدم وآدم من تراب"، "لا فضل لعربـى علـى عجمـى إلا بالتقوى والعمل الصالح"، "وأنا شـهيد علـى أن عبـاد الله إخواناً". نشأوا من أصل واحد، النفس، ويعودون إلى أصـل

واحد، الاستحقاق.

إعلانه الأول الشهادة التى تتكون من فعلين: نفى فـى "لا اله" واثبات فى "إلا الله"، نفى كل مظاهر التسلط والهيمنة الطبيعية والبشرية حتى يتحرر الوجدان الانسانى فى كـل مظاهر القهر والطغيان "الله أكبر قاصم الجبارين". التوحيـد يعنى الحرية الإنسانية، خلق البشر جميعاً من نفس واحـدة، ومعادهم معاد واحد، الاستحقاق طبقاً للأعمـال. وتتضـمن الحرية المساواة الطبيعية فى الحقوق والواجبات. فإذا حـدث تفاوت فى الدخول بين الأغنيـاء والفقـراء يبـدأ التكافـل الاجتماعي لتحقيق وحدة المجتمع. وحدة الأمة انعكاس لوحدة الله فى البشر والنظامى الاجتماعى[1].

هذه الوحدة الشاملة لا تنفى التعددية. فالوحدة لا تنفـى التنوع. والتنوع تناغم يؤدى إلى الوحدة ﴿**يا أيها الناس، إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا**﴾. الوحدة والتنوع كلاهما حقائق فى الوجـود. العـالم واحـد

---

(١) أنظر دراستنا "ماذا يعنى: أشهد أن لا اله إلا الله وأن محمداً رسول الله"، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١ جـ٧ اليمين واليسار فى الفكـر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص ١٤٧-١٦١.

ومتنوع فى آن واحد. البداية من أصل واحد، والنهاية إلـى أصل واحد، وما بينهما يعـيش البشـر مـع مبـدأ واحـد. والاختلاف سنة الكون وقانون الطبيعة. والتكثر مبدأ الأشياء. ويتفرد الإنسان عن الله بالحرية والمسئولية. والملل والنحـل كثرة داخل الوحدة كما عبر عن ذلـك "دسـتور المدينـة"، اليهود، والنصـارى، والصـابئة، والبراهمـة، والحنيفيـة، والمجوس وأضاف القاضى عبد البر "عبدة الأوثان". كل منها أمة واحدة، لها كيانها المستقل، لغتها وأعرافهـا وعقائـدها وشرائعها داخل الأمة الواحدة.

وقد نشأت بعض مقولات ومصطلحات وتعبيرات الفقه القديم فى عصر الفتوحات من أجل تقوية الأمة الناشئة ولـم تعد دالة على هذا العصر مثل "أهل الكتاب، "أهـل الذمـة"، "الإسلام أو الجزية أو القتال". تعبير "أهل الكتاب" الآن يعنى مساواة جميع المواطنين فى الحقوق والواجبات ومستمدة من آية المباهلة ﴿**يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمـة سـواء بيننـا وبينكم ألا نعبد إلا** الله **ولا نشرك به شيئاً، ولا يتخذ بعضـنا بعضاً أرباباً من دون** الله﴾. "وأهل الذمة" مفهـوم أخلاقـى، ارتباط الجميع بقانون خلقى وليس تبعية المـولى. فالقـانون

الخلقى يعم الجميع، قانون السلام بين البشر دون اعتـداء أو عـــدوان. و"الإســـلام أو الجزيـــة أو القتـــال" تمت صياغته فى العلاقات الدولية فى عصر الفتوحات للقوة الجديدة الصاعدة التى تبرز للعـالم بـين الامبراطـوريتين القديمتين اللتين أنهكتهما الحروب دون غالـب أو مغلـوب، الفرس والروم. مفهوم الأقليات إذن مفهوم كمـى لا ينطبـق على الإسلام لأن الملل والنحل مفهوم كيفى حتى ولو كـان صاحب النحلة فرداً واحداً ﴿**وكلهم آتيه يوم القيامة فـرداً**﴾، "لئن يهدى إليك الله رجلاً واحداً خيراً لك من الدنيا وما فيها".

والمحددات الداخلية للفقه القديم أيضاً محددات تاريخية مرتبطة بروح العصر مثل ما يتعلق بالحريـات الشخصـية ووضع المرأة. فقانون الردة قد تمت صياغته من أجل تقوية الدين الجديد وعدم الرجوع إلى مراحل الوحى السـابقة فـى التشريع بعد أن اكتملت النبوة طبقاً لمبدأ ﴿**لا إكراه فى الدين**﴾ و﴿**ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشـرق والمغـرب**﴾ و﴿**أينما تولوا فثم وجه الله**﴾. والقصاص جزء من قـوانين الشعوب القديمة والحديثة باستثناء بعض الأنظمـة القانونيـة التى لا تبيح القصاص بناء على التوحيد بين الذات والصفات

والأفعال فى الشخصية الإنسانية وهو الموقف الاعتزالى. فى حين أن المذهب الأشعرى وهو المذهب السائد فـى الأمـة يجعل الصفات والأفعال زائدة على الذات مما يبـيح إعـادة النظر فى موضوع القصاص. فمهما كانت صـفات القاتـل وأفعاله إلا أن ذاته تتجاوزها. ويمكن أن يقال نفس الشىء فى عذاب البدن مثل قطع اليد والرجم. فالبدن جزء من حقـوق الإنسان، والتعذيب وآلام البدن منافية لحقوق الإنسان بـدليل العفو والشبهات والمجتمع الصالح الذى تمحى فيه السـرقة، والزواج المبكر الذى يمنع الانحراف.

ومحددات وضع المرأة تفهم أيضاً فى سياق تـاريخى تدريجى من أجل تغييره وليس لمجرد الإعلان عن النهايـة قبل أن تبدأ البداية. فالمرأة قبل الإسلام لم يكن لها حق الحياة ﴿**وإذا الموؤودة سئلت بأى ذنب قتلت**﴾ فأعطاها الإسلام حق الحياة فى مجتمع ذكورى حربى المرأة فيه عـورة ونقطـة ضعف تؤخذ سبية فى حالة هزيمـة القبيلـة. وكـان تعـدد الزوجات بلا حدود فوضع الإسلام له شرطاً مستحيلاً وهـو العدل بينهن دلالة على أن النهاية هى الزوجة الواحدة للرجل

الواحد كقاعدة إلا فى حالات الاستثناء العامة[1]. وهى نصف وارثة لأنها لم يكن لها حق الوراثة على الإطلاق. والـزمن كفيل بتطوير الوضع إلى حد المساواة، بالإضـافة إلـى أن الوحدة الحسابية فى قانون الميراث الأسرة وليس الفرد. وفى هذه الحالة تتساوى الأسر فى قانون الميـراث، لكـل منهـا نصيب ونصف على الأقل. وهى نصف شاهدة لأنها لم يكن لها حق الشهادة على الإطلاق. والتطور والزمن والتـاريخ، فى ثقافة أمية كل ذلك كفيل بأن يجعلها شاهدة كاملة.

٣- العولمة الثقافية.

ولما اتسعت الفتوحات الأولى أصبح البحـر الأبـيض المتوسط مركزاً للعالم القديم بشاطئيه الشـمالى والجنـوبى، أوربا وأفريقيا، وحافتيه الشرقية والغربية، فلسـطين وجبـل طارق. إذ ورث الحلف الإسلامى ***Pax Islamica*** الحلف الرومانى ***Pax Romana*** . أصبح البحر الأبـيض بحيـرة عربية لربط أفريقيا بأوروبا عبر البحر الأحمر رابطاً أفريقيا

---

(١) مثل زيادة عدد النساء على عدد الرجال بعـد الحـرب، عقـر المـرأة، المرض الذى يمنعها من القيام بمسئوليات المنزل.

بآسيا. كان حلم عبد الرحمن الداخل هارباً من دمشـق إلـى مصر إلى المغرب العربى العودة إلى دمشق من الشمال عبر أوربا. وقد وصل المد الإسلامى بالفعل من الأنـدلس حتـى "تور" بفرنسا من الغرب، ومن تركيا حتى فينا من الشـرق. وفى مرحلة متأخرة عبر الإسلام فوق الأطلنطى إلى "العـالم الجديد" من أفريقيا. كما عبر إلى جنوب القارة الأفريقية مـن آسيا. وقد أصبح المسلمون الآن سدس سكان العـالم، الـدين الثانى بعد المسيحية. يمتد على أسواق مترامية الأطـراف، ويمتلك مواد أولية وعوائد نفطية وقدرات بشرية ما تسمح له بأن يكون كتلة اقتصادية عالمية، مركزاً وسط أطراف، أوربا الشمالية، وآسيا الشرقية والعالم الجديد ما وراء الأطلنطـى، بل واستراليا ونيوزيلاندا عبر إندونيسيا والفلبين، دون تبعية الأطـراف للمركـز. فـالوطن هـو الأسـاس ولـيس الكوسموبوليتانية. وهناك الخلافة المركزية فـى المدينـة أو دمشق أو بغداد أو القاهرة أو استانبول، وهنـاك الأمصـار. وقد كانت اللامركزية أحد الاتجاهات الإصـلاحية للخلافـة المركزية العثمانية. وحتى الآن فى بعض الأنظمة السياسـية العربية هناك وزارات للحكم المحلى.

ولا توجد ثقافة قائمة احترمت وأكدت وحافظت على وعظمت ثقافات الشعوب المفتوحة مثل الثقافة العربية الإسلامية، اليونانية والرومانية غرباً، والفارسية والهندية شرقاً. فأرسطو هو المعلم الأول، والفارابى المعلم الثانى. وبطليوس هو الأول، وابن هيثم بطليوس الثانى. وسقراط أحكم البشر، وأفلاطون صاحب الأيد والنور، وجالينوس فاضل المتقدمين والمتأخرين، وأرسطو هو الحكيم، وأفلوطين الشيخ اليونانى. وسمى مسكويه "جاويدادخرد" الحكمة الخالدة. وكتب البيرونى أفضل ما كتب عن الهند "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة".

وساهمت الدولة نفسها فى ذلك. كان التعرف على ثقافات الشعوب المفتوحة وترجمة أعمالها مشروع الدولة والأمة معاً. وفى الخيال التاريخى أن المأمون رأى أرسطو فى المنام فى حوار حول الحسن والقبح، واتفاق العقل والشرع وضرورة ترجمة كتب أرسطو التى تقوم على العقل المتفق مع الشرع. فأسس المأمون ديوان الحكمة. وعين حنين بن اسحق رئيساً له. وساهم نصارى العرب فى هذا النقل من اليونانية إلى العربية مباشرة أو عبر السريانية.

فالمترجمون كانوا عرباً، نصارى ديناً، ومسلمين ثقافة. كان ولاؤهم للثقافة العربية، يطّوعون النص اليونانى المترجم إلى ثقافة المتلقى وتصوراته للعالم. فالآلهة جمعاً تترجم "إله" بالمفرد، و"الملائكة" جمعاً، والناموس يترجم الشريعة. لم تكن الترجمة نوعاً من "التغريب" أى الانبهار بالاغريق كما هو الحال الآن فى بعض الترجمات الشامية والمغربية التى تقوم على "التغريب" أى الانبهار بالغرب إعجاباً بالثقافة الغربية مما يحدث رد فعل أصولى لدى أصحاب الثقافة الموروثة باسم الهوية ضد الثقافة الوافدة باسم التحديث [1]. بل عن الترجمة تجاوزت الحرفية إلى المعنوية. ثم تجاوزت المعنوية إلى التعليق حذفاً وإضافة. واستعملت النقل أكثر من التعريب حرصاً على نقاء اللغة العربية[2]. ولم تعرب إلا أقل

---

(١) ونموذج هؤلاء المترجمين جورج طرابيشى السورى الأرثوذكسى المقيم فى باريس.

(٢) مثل قاطيغورياس = المقولات، بارى هرمنياس = العبارة، أنالوطيقا الأولى = القياس، أنالوطيقا الثانية = القياس. ريطوريقا = الخطابة. سوفسطيقا = المغالطة، التبكيت. بويتيقا = الشعر. تراجوديا = المأساة، =كوموديا = الملهاة. فوزيقا الطبيعيات. ميتافوزيقا = ما بعد الطبيعة أو الإلهيات، جيومطريا = الهندسة. أسطرونوميا = الفلك ... الخ.

المصطلحات الباقية إلى اليوم: موسيقى، فلسفة.

وبعد الترجمة والتعليق ونشأة المصطلح الفلسفى جـاء العرض، التعبير عن الموضوع بأسـلوب عربـى أصـيل، وإعادة كتابة الفلسفة اليونانية خاصة وكأنها تأليف مسـتقل. ويكون العرض جزئياً، كتابا كتاباً لأرسـطو مثـل "تحقيـق غرض أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة" للفـارابى أو كليـاً لكل فلسفة أرسطو مثل "كمية كتب أرسطو" للكنـدى. وقـد يكون العرض جمعاً بين مذهبين بغية وحدة الرؤية. فالحكمة لا تتناقض، والحكيمان لا يتناقضان، والأجزاء تدخل فى الكل مثل "الجمـع بـين رأيـى الحكيمـين أفلاطـون الإلهـى وأرسطوطليس الحكيم" للفارابى. ثم يدخل الوافد فى الموروث ويتم عرض الحكمة ذاتها بعنصريها مثل "تحصيل السـعادة" للفارابى الذى يتحدث فيها الفارابى كحكيم خالد، لا يونانياً ولا عربياً، ويصف السعادة من حيث هى سعادة فى جزء أول ثم "فلسفة أفلاطون" فى جزء ثان يعرض فيه نظرية أفلاطـون فى السعادة ثم "فلسفة أرسطو" فى جزء ثالث لعرض نظريـة أرسطو فى السعادة. فالبنية هى التى تـتحكم فـى التـاريخ بصرف النظر عما إذا كانت سابقة عليه أو تابعة له.

ثم يستمر التأليف جمعاً بين الوافد والموروث، بين الداخل والخارج، بين علوم العرب وعلوم العجم، بين أساليب القرآن ومنطق اليونان. فالنحو منطق العرب. والمنطق نحو اليونان[1]. ويبدأ التأليف بتمثل الوافد حتى يتم هضمه والاستفادة منه والتعلم عليه دون رفضه أو احتقاره أو تدميره باعتباره كفراً وزندقة. ثم يدخل تنظير الموروث مع تمثل الوافد، فالوافد يوقظ الموروث من ثباته ويدفعه إلى مزيد التنظير والتعقيل حتى يقارب من عقل الوافد. والعقل هو العنصر المشترك بين الوافد والموروث، عقل اليونان وعقل الوحى. ثم يتعادل تنظير الموروث مع تمثل الوافد فيسير التأليف العربى على ساقين متساويين. ثم يتقدم تنظير الموروث على تمثل الوافد، فالوافد وسيلة وليس غاية. أدى دوره فى تنظير الموروث. ثم يختفى الوافد كلية لصالح تنظير الموروث. فالحضارة الآن احتوت الآخر وضمته وتبدع من تلقاء ذاتها من مخزونها الخاص. وأخيراً يختفى

---

(١) أنظر دراستنا "جدل الوافد والموروث" قراءة فى المناظرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص١٠٧-١١٨.

تنظير الموروث لصالح الإبداع الخالص اعتماداً على العقـل وحده دون ما حاجة إلى "عكازين" أو "سنادتين" أو "دعامتين" خارجيتين، الوافد والموروث بعد أن تحولا إلى طاقة إبداعية خالصة(١).

وإذا ما وجد العرب فيلسوفاً يونانياً ناقصاً أكملوه حتى يبدو فيلسوفاً كاملاً فالكمال مطلب عربى، والحكمة مطلـب إسلامى. لذلك نُسبت أجزاء من التاسوعات لأفلاطـين إلـى أرسطو حتى تكتمل الإلهيات الناقصة لديه. فإن لم يوجد فـى النصوص ما يتم به إكمال الناقص انتحلت نصوص جديـدة من وضع العرب بروح اليونان. فيثـاغورث لـه "وصـية ذهبية". فليس من المعقول أن هذا الحكيم الرياضى الإلهى لا يوصى. وكذلك لسقراط كتاب "التفاحة" فليس من المعقول ألا يوصى سقراط لتلاميذه فى الليلة الأخيرة قبل استشهاده كمـا فعل السيد المسيح. وأرسطو لـه مراسـلات مـع تلميـذه الاسكندر، والاسكندر له رسائل متبادلة مع أمه. وأفلاطـون

---

(١) من النقل إلى الإبداع مجـ١، النقل جـ١، التدوين، جـ٢ النص، جـ٣ الشرح. مج٢ التحول، جـ١ العرض، جـ٢ التأليف، جـ٣ التراكم. مج ٣ الابداع، جـ١ تكوين الحكمة، جـ٢ الحكمة النظرية، جـ٣ الحكمـة العلمية، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠-٢٠٠١.

"العهود اليونانية" وأرسطو له "سر الأسرار" الذى دون فيهـا الحكمة "المضنون به على غير أهله". وله "وصية فى تربيـة الأحداث" وهو المربى صاحب الجمهورية. ولكل من أرسطو وأفلاطون كتاب فى "السياسة". والقول الدائرى الشهير فـى السياسة "العالم بستان سياجه الدولة، والدولة سلطان تحيا بـه السنة، والسنة سياسة يسوسها الملك، والملك نظـام يعضـده الجند، والجند أعوان يكفله المـال، والمـال رزق تجمعـه الرعية، والرعية عبيد يكنفهم العدل، والعدل مألوف وبه قوام العالم" ينسب إلى الفرس واليونان فى آن واحد. فهو جزء من الحكمة الخالدة بصرف النظر عن قائلها. وعنـدما اكتشـف نص "ينبوع الحياة" ادعت كل طائفة تأليفه، اليهود والنصارى والمسلمون قبل أن يتحقق المحدثون أنه لابن جبرول. فثقافة الأندلس واحدة شاركت فيها جميع الطوائف طبقـاً لنمـوذج الوحدة فى التنوع، والتنوع فى الوحدة.

بل استطاع الحكماء صياغة نوع أدبى ثالـث، لا هـو يونانى ولا هو إسلامى. يونانى اللفـظ، إسـلامى المعنـى. يونانى الشكل إسلامى المضمون. فالله هـو العلـة الأولـى والمحرك الأول والصورة المحضـة والجـوهر الخـالص.

فحدث تبادل بين الثقافتين اليونانية والإسلامية. اسقط اللفـظ الاسلامى واستبدل به اللفظ اليونانى، واسقط المعنى اليونانى واستبدل به المعنى الاسلامى. فالعلة الأولى خالقـة للعـالم ومدبرة له. وهو ما عرف باسم "التشكل الكاذب"[1].

٤- العولمة التبادلية ذات القطبين.

وتعنى العولمة "التبادليـة" ذات الاتجـاهين، العولمـة المزدوجة، تأخذ وتعطى، تؤثر وتتأثر. فكما أخـذت الثقافـة العربية الإسلامية من الحضارات المجاورة خاصـة اللغـة أعطت معانى وتصورات اكمل ومن منظور أوسـع، الفـرد والجماعة، العقل والقلب، النظر والعمل، المعرفة والأخلاق، الدنيا والآخرة. واستمر ذلك من نشأة الحضارة الإسلامية إلى نهايتها عندما بدأ الغرب اللاتينى فى العصر الوسيط المتأخر يترجم منها. فإذا كانت الترجمة الأولى من الآخر إلى الأنـا بفضل النصارى العرب فإن الترجمة الثانية من الأنـا إلـى الآخر بفضل اليهود العرب والنصارى الآتين خاصـة مـن

---

(١) التراث والتجديد، المركز العربـى للبحـث والنشـر، القـاهرة ١٩٨٠، ص١٢٣-١٤٦.

الأندلس، فى غرناطة وأشبيلية وقرطبة وطليطلة. وكما أسس المأمون ديوان الحكمة أولاً أسس أسقف طليطلـة الأسـقف ريموندو ديواناً للترجمة. فقد ظلت اللغة العربية لغة الحيـاة اليومية فيها على مدى قرنين من الزمان بعد سقوطها. كمـا تمت الترجمة أيضاً عبر صقلية وجنـوب إيطاليـا غربـاً وبيزنطة شرقاً. وقد ظلت اللغة العربية لغة العلـم والتـأليف كما كان الحال فى بلاط فردريك الثانى. وكانـت البعثـات تُرسل من الشمال إلى الجنوب، ومن الغرب إلـى الشـرق. وكانت الأسئلة الفلسفية التى تـؤرق الأبـاطرة لا يجـدون الإجابات عليها إلا عند المسلمين مثل "المسائل الصقلية لابن سبعين"[١].

وكما تمت الترجمة الأولى من اليونانية إلـى العربيـة لصالح المتلقى بالحذف والإضافة لتوسيع المنظور اليونـانى المغلق إلى منظور إسلامى مفتوح بضم إمكانيات أوسع كذلك تمت الترجمة الثانية من العربية إلى اللاتينية مـع الحـذف، حذف كل العبارات الدينية وأسماء الجلالـة التـى اعتبرهـا

---

(١) أنظر دراستنا: روح الأندلس ونهضة الغرب الحديث، قراءة فى المسائل الصقلية لابن سبعين، هموم الفكر والـوطن جـ ١ التـراث والغـرب والحداثة، ص١٤٥-١٦٤.

المترجم أقرب إلى الدين منها إلى العلم. فبدأ العلم ينغلق على نفسه من جراء الفصل بين الدين والعلم، بناء على التجربـة الغربية مع الكنيسة. فبدأت تظهر أزمة العلم بعـد انتصـاره وبعد التمييز بين حكم الواقع وحكم القيمة، مـع أن الواقـع قيمة، والقيمة واقع.

وظهر لأول مرة فى الفلسـفة المدرسـية اللاهـوت العقلانى عند الجدليين فى فرنسا فى القرن الحادى عشر فى صراعهم ضد اللاهوتيين. الفريق الأول يعتمد على الجـدل العقلى البرهانى عند انسليم لإيجاد البـراهين العقليـة علـى وجود الله وخلود النفس. وانقلب النموذج مـن "أؤمـن كـى أعقل" عند أغسطين إلى "أعقل كـى أؤمـن" بعـد أن كـان التناقض أساس الإيمان منذ ترتليان والذى رد إليه كيركجارد اعتباره فى القرن التاسع عشر. وازدهر عند ابيلار فى القرن الثانى عشر التيار العقلانى حتى أنه تم تحكـيم العقـل فـى النص فى كتابه الشهير "نعم ولا" لإثبات تناقض أقوال آبـاء الكنيسة. وكان المسلم نموذج الفيلسوف فـى كتابـه الآخـر "حوار بين يهودى ومسيحى وفيلسوف". واستمر الحال كذلك عند توما الاكوينى فى الاعتماد على العقل الطبيعى لإثبـات

حقائق الدين، وجود الله وخلق العالم وخلود النفس. وبلغ العقل الذروة مرة أخرى عند الرشديين اللاتين، سيجر البرابنتى فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر، يؤكدون وحدة الوحى والعقل والطبيعة، هذا النموذج الاسلامى الذى كان وراء قيام العلوم الرياضية والطبيعية فى العالم الإسلامى[1]. واستمر العلم الاسلامى نموذجاً للعلم المدرسى عند دنزسكوت ووليم أوكام قبيل العصور الحديثة بعد أن ترجمت الأعمال الرياضية والطبيعية (الكندى)، والكيمياء (جابر بن حيان)، والهندسة والضوء (الحسن بن الهيثم)، والجبر (الخوارزمى)، والفلك (البيرونى). ونقلت تكنولوجيا الرى (عجلات الرى) والحرب (المنجنيق) والاتصالات (البوصلة). كما نترجم نحن الآن العلم الغربى وتقنياته.

واستمر النموذج الاسلامى قبيل العصور الحديثة، فى الإصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر عند مارتن لوثر الذى تعلم العربية لمعرفة كيف استطاع الإسلام أن يحل معضلات الكاثوليكية. فجاءت البروتستانتية على النموذج

(١) أنظر دراستنا: الوحى والعقل والطبيعة، الفلسفة والعصر، العدد الأول، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٩، ص١٠٧-١٣٠.

الاسلامى ومبادئه: الكتاب وحده، حرية التفسير، رفض التوسط بين الإنسان الله، أولوية الإيمان القلبى على الشعائر الخارجية، الدين للوطن. ثم استمر فى عصر النهضة فى القرن السادس فى معركة القدماء والمحدثين وانتصار المحدثين على القدماء باسم التطور والتغير والزمن والتاريخ، والتحول من التمركز حول الله إلى التمركز حول الإنسان، ومن النفس إلى البدن فتم اكتشاف الدورة الدموية، ومن التمركز حول الأرض إلى التمركز حول الشمس فى علم الفلك الجديد، وفى التحول من النص إلى الواقع، ومن الكتاب المغلق، الكتاب المقدس، إلى كتاب الطبيعة المفتوح. العقل مصدر العلم الرياضى، والطبيعة مصدر العلم الطبيعى، والعقد الاجتماعي مصدر السلطة فى المجتمع، والمجتمع المدنى البديل عن الكنيسة.

واستمر النموذج الاسلامى فى القرن السابع عشر فى المنهج العقلى عند ديكارت "أنا أفكر فأنا إذن موجود". فالعقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس. ولا فرق بين شك ديكارت المنهجى وشك الغزالى النفسى "من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال". والنظر أول الواجبات عند المعتزلة، ومناط التكليف عند

الفقهاء، وأساس النقل عند الحكماء بل والفقهاء كما قـال ابـن تيمية "درأ تعارض العقل والنقل"، "موافقة صـحيح المنقـول لصريح المعقول"، وما لا دليل عليه يجب نفيـه ﴿**قـل هـاتوا برهانكم إن كنتم صادقين**﴾. واستمر العقل عند اسبينوزا مطبقاً إياه فى الموضوعات التى استثناها ديكارت من المنهج مطبـق فيها "الأخلاق المؤقتة". وانتهى إلى إثبات التحريف فى الكتاب المقدس، وأن النبوة ليست حكراً على اليهود وحدهم، وانتهـاء عصر المعجزات، ونقض العهد الأحادى المطلق المجانى بين الله وبنى إسرائيل لصالح عهد تعاقدى روحى مشروط بتقـوى الله وطاعته كما هو الحال فـى الإسـلام. ورفـض الحكـم الثيووقراطى لصالح "مواطن حر فى دولة حر" وهو الشـورى قبل أن تظهر الديموقراطية فى الغرب كنظام سياسى، فالإمامة عقد وبيعة واختيار[1].

واستمر النموذج الاسلامى فى المنطق الجديد عند بيكون "الآلة الجديدة" مؤسساً منهج التجريب الحـديث الـذى أسسـه المسلمون عند جابر بن حيان، والكندى والرازى وابـن سـينا

---

(١) أنظر ترجمتنا: اسبينوزا "رسالة فى اللاهوت والسياسة"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧١.

وابن رشد فى الطب والصيدلة. وهو منهج الأصـوليين فـى التعليل قبل وضع جون استيوارت مل مبـادئ الاسـتقراء[1]. وهو ما سماه الشاطبى "الاستقراء المعنـوى" لأن الأجـزاء لا تكون الكل، والنوازل لا تنشئ القاعـدة. وقـد بـدأت أزمـة الاستقراء فى الغرب بفصل الاستنباط عن الاستقراء، وإبعـاد العقل عن الحس وكما لاحظ لاشيلييه فى "أسـس الاسـتقراء" وكما نقد كلود برنار فى "المـدخل إلـى الطـب التجريبـى" وهوسرل فى الجزء الأول من "بحوث منطقية" فى نقد المنطق التجريبى.

ولم تبتعد مثل التنوير فى القـرن الثـامن عشـر عـن الأصول الخمسة عند المعتزلة ولا عن نموذج الحكمـة عنـد الفلاسفة أو المصالح العامة عند الأصوليين[2]. فالعقل والحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية والطبيعة والتقدم هـى نفسـها المثل التى قامت عليها الحضارة الإسلامية. اكتشـفها الـوعى الأوربى فى صراعه ضد المعجزات والإقطاع والقهر والظلم

---

(١) على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، ونقـد المسـلمين للمنطق الأرسطوطاليس، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٤٧.

(٢) أنظر بحثنا: نحن والتنوير، الدين والثورة فـى مصـر ١٩٥٢-١٩٨١، جـ٢ التحرر الثقافى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص٤٧-٦٦.

الاجتماعى والعودة إلى الماضى بالرغم من نقد فلاسفة التنوير القضاء والقدر والاستبداد الشرقى والنظم الثيوقراطية وهو ما ينقده الإسلام أيضاً. بل إن الجدل الهيجلى لا يبعد عـن جـدل الوحى، من اليهودية، الشريعة، إلى المسيحية، المحبـة، إلـى الجمع بين الاثنين فى الإسلام، ﴿**وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل مـا عوقبتم به. ولئن صبرتم لهو خير للصابرين**﴾. والدولة عنـد هيجل، الروح فى التاريخ، والمطلـق فـى المجتمـع أشـبه بالحاكمية عند الحركات الأصولية. وإعطاء الأولوية للفنـون السمعية على البصرية أقرب إلـى النظريـة الإسـلامية[1]. والوحدة المطلقة عند شلنج أقرب إلى قراءة جديدة لابن عربى. ولم تبدأ الأزمة فى الغرب إلا فى القرن العشرين عنـدما بـدأ يخبو النموذج الإسلامى ويخف الباعث الأول للعصور الحديثة ومقاربتها على النهاية.

فإذا كان الوحى قد أعطى الحقائق حدساً فإن العقل وجد البراهين على صدقه فى الحضارة الإسلامية. ووجدت الطبيعة والتجربة والواقع البراهين على صدقه فى الحضارة الغربيـة،

---

(١) Hegel's Aestlietics Religious Dialogue and Revolution, Anglo-Egyptian bookshop, Cairo, ١٩٩٧ PP. ١١٥-١٢١.

نظراً لوحدة الوحى والعقل والطبيعة. فالحضارة الغربية تقـوم فى دوافعها على بواعث إسلامية، تطابق العقل والطبيعة، نظراً لأن تدوين الوحى لم يصمد أمام النقد التاريخى، وأقوال الكنيسة لم تصمد أمام النقد الفلسفى.

ومن ثم فإن تيار "أسلمة العلوم" الذى يقوم على استيراد العلم من الغرب ثم قراءته قراءة إسلامية عن طريـق وضـع نظارة النص عليه لا يعرف أن هذا العلم فى بواعثه، معرفـة قوانين الطبيعة، وقوانين المجتمع وقوانين التاريخ علم إسلامى فى بداياته وليس فى نهاياته، فى مقدماته وليس فـى نتائجـه. فالبحث عن الحقيقة أقرب إلى الحقيقة من أخذها جـاهزة ثـم الحكم عليها بمقاييس خارجية. ما يحدث حالياً هو نقـل العلـم الغربى بلا تمحيص ثم انتقاء نص قرآنـى أو حـديث نبـوى وإلصاقه عليه. فإذا كانت النتيجة إيجاباً كان القرآن أسبق مـن العلم الغربى فى اكتشاف الحقائق العلمية وإن كان سـلباً كـان القرآن على حق والعلم الغربى علـى باطـل لأن الـوحى لا يخطئ، فى حين أن علم البشر يخطئ. والرهـان كلـه علـى المؤوِل والمنتِقى الذى يستطيع أن ينتقى ويؤول العلم الغربـى والنص الدينى فيحدث الاتفاق أو الاختلاف بينهما. فـإذا كـان

النص الدينى يحتوى على العلم الغربى فلماذا لم يعلن عن ذلك من قبل؟ وإن كان العلم الغربى خاطئاً فلماذا لم يعط النص الدينى العلم الصحيح من قبل؟ وبهذه الطريقة يكون للعلم الغربى الريادة والاكتشاف، ويكون النص الدينى مجرد تابع له. وماذا يحدث إذا ما تغير العلم الغربى وأتى بالنظرية المضادة بعد أن كان النص الدينى قد اتفق معه، فهل يتغير فهم النص وتأويله حتى يتفق مع النظرية المضادة الجديدة؟ وبهذه الطريقة يضيع ثبات النص ويصبح متحولاً بالتحول العلمى. وتصبح كل الحقائق متغيرة ولا ثبات لأى منها وهو ما يضاد العقائد الثابتة للدين. ويصل الأمر إلى منتهاه عندما يعلن أن الله سخر الغرب لنا، نأخذ علمه ولدينا الدين فنفوز بالحسنيين، الدنيا والآخرة، فى حين أن الغرب يفوز بالدنيا دون الآخرة. فنسجل نقطة زائدة عليه. ولما كانت الدنيا بمفردها خاسرة يخسر الغرب. ولما كانت الآخرة دون الدنيا خاسرة نكسب نحن باسم الكسل والتبعية.

وربما يعود الغرب الآن إلى اكتشاف مصادر أخرى للمعرفة غير نفسه، فى الشرق القديم وفى الثقافات النقيضة، رادالكرشنان، بوذا، أو الإسلام الصوفى أو فى الإيقاع الأفريقى

لعله يستطيع أن يجد باعثاً جديداً على الإبداع(١). فالحضـارة الغربية ليست إبداعاً على غير منوال وبدون أصـول سـابقة. فحضارات ما بين النهر، وكنعان، ومصر القديمة، والهند كلها كانت مصادر "للمعجزة" اليونانية. وفى التاريخ لا شئ يحـدث من لا شئ.

٥- العولمة كأحد أشكال الهيمنة الغربية.

ومنذ اقل من عقد من الزمان استشرى فى الثقافة العربية مفهوم العولمة Globalization، المشتق من لفـظ الكوكـب بالإنجليزية لذلك يترجم أيضاً الكوكبية أو Mondialization المشتق من لفظ Monde بالفرنسية أى العالم. وتتداخل معـه ألفاظ المدينة الكونيـة Cosmopolism أى العـالم قريـة واحدة. ولا يوجد مفهوم فى الفكر العربى المعاصر وجد هذا الكم الهائل من الشرح والتعليق بالبحوث والندوات المحليـة والمؤتمرات كما وجد هذا المفهوم.

والحقيقة أنه ليس مفهوماً بل لفظاً يشرع على مستوى

(١) وهذا ما يتضح فى الموسيقى الغربية المعاصرة وإدخـال الربـع تـون وموسيقى الإيقاع وألحان الشرق عند دبيوسى ورافل وسترافنسكى.

الفكر والأيديولوجيا لحدث وقع عام ١٩٩١، سقوط الأنظمة الاشتراكية فى أوربا الشرقية والاتحاد السوفيتى ونهاية عصر الاستقطاب، وانتصار الرأسمالية سلباً، بغياب البديل الآخر، وليس لمقوماتها الذاتية. فهو مفهوم تبريرى بعدى، تشريعاً لحدث وليس مفهوماً قبلياً نظرياً سابقاً على الحدث.

وهى ليست قدراً تاريخياً أو حتمية كونية بل حدث طبيعى نتيجة لسيادة الداروينية الاجتماعية على الأيديولوجية الاشتراكية والتسلط القيصرى على النظم الاشتراكية التى لم تمر بفترة ليبرالية كما مر الغرب، وتحولت من القيصرية الإقطاعية إلى الاشتراكية وديكتاتورية البروليتاريا. هى حصيلة أفعال البشر وتراكماتها عبر ثلاثة أرباع القرن. وكان الوقت قد فات للمصارحة والمكاشفة وتصحيح الأخطاء. وهى دورة طبيعية فى تاريخ البشر ﴿**وتلك الأيام نداولها بين الناس**﴾.

والعولمة الغربية ظاهرة اقتصادية سياسية إعلامية وليست ظاهرة حضارية كما هو الحال فى الثقافة العربية الإسلامية. هى أحد أشكال الهيمنة الغربية الحديثة وأحد أشكال التعبير عن المركزية الأوربية التى تقوم ليس فقط

على تراكم الخبرات البشرية من الشرق إلى الغـرب، مـن الصين والهند وفارس وحضارات ما بين النهـرين ومصـر وكنعـان واليونان والرومان والعرب واللاتين فى العصـر الوسيط بل على عنصرية دفينة تقوم على اللـون، الأبـيض أفضل من الأسود (أفريقيا) والأسـمر (أمريكـا اللاتينيـة) والأصفر (آسيا). تقوم على علاقة القوى بالضعيف والغنـى بالفقير، والسيد بالعبـد، وصـاحب رأس المـال بالعامـل والمستهلك، والعالم بالجاهل، والمتحضر بالبدائى، والمتقـدم بالمتخلف، والحديث بالقديم، والعالمى بـالمحلى، والعـولمى بالوطنى.

هى ظاهرة اقتصادية أولاً مثل طبيعة النظام الرأسمالى بالرغم من أن الليبرالية نظرية سياسية قبل أن تكون مـذهباً اقتصادياً، تجميع رأس المال فى الدول الصـناعية الكبـرى، مجموعة السبع، وتأسـيس الشـركات العملاقـة المتعـددة الجنسيات، وإسقاط الحواجز الجمركية التى تفرضها الـدول المستقلة على البضائع المستوردة، وإخضاع العالم كله إلـى منظمة التجارة العالمية، وقوانين السوق الحر الذى يقوم على المنافسة والربح وإقامة الصناعات فى المناطق ذات الأيـدى

الرخيصة خارج المركز حيث يمكن دفن النفايات والتخلص من تلوث البيئة. ونظراً لارتباط الاقتصاد بالنظام المالى الدولى تدخل البورصات لتحويل رؤوس الأموال بالمليارات فى اليوم الواحد لإحداث هزات فى أسعار العملات وانخفاض لها خاصة عملات الدول التى تنافس مجموعة السبع مثل النمور الأسيوية.

وهى ظاهرة سياسية ثانياً تبغى تحويل العالم كله إلى قرية واحدة وإسقاط السيادة الوطنية للدول القومية واستعمال المنظمات الدولية كأداة لفرض العقوبات على الدول التى تشق عصا الطاعة على نظام العالم الجديد ذى القطب الواحد، وفرض الحصار الجوى والبحرى عليها، والتهديد بالغزو العسكرى مثل حصار العراق وليبيا وتهديد السودان وإيران، وتفتيت يوغوسلافيا والدور على أندونيسيا وربما الهند، وهو ما يخطط للوطن العربى أيضاً تكفيراً عن قومية الستينات، ومناهضة الاستعمار والصهيونية، وتكوين كتلة العالم الثالث فى عصر الاستقطاب. العولمة إذن ليست ذات اتجاه واحد، التجميع والتوحيد والضم نحو المركز بل ذات اتجاهين، وحدة المركز وتشرذم الأطراف، ومناهضة أى

تجمع إقليمى آخر يحتمل أن يكون قطباً ثانياً، والعودة إلى نظام الاستقطاب. الوطن العربى فى عصر العولمة لا يكون كلاً واحداً أو تجمعاً مستقلاً بل مجموعة من الطوائف والنحل والملل والأعراف مهدد بالتقسيم إلى شيعى وسنى فى العراق والخليج، عربى وبربرى فى المغرب العربى، علوى ودرزى فى سوريا، مارونى وسنى فى لبنان، زيدى وشافعى فى اليمن، وهابى قديم ووهابى جديد فى شبه الجزيرة العربية، إباضى وسنى فى عمان، مسلم وقبطى فى مصر، شمالى وجنوبى فى السودان، سلفى أصولى وعلمانى حدثى فى الجزائر، بدوى وحضرى، فلسطينى وأردنى فى الأردن، قومى وقطرى على مدى الساحة العربية. وبالتالى تصبح إسرائيل الدولة الطائفية الكبرى فى المنطقة، وتحصل على شرعيتها باسم اليهود ضد لا شرعيتها كاستعمار استيطانى وشوفينية قوميات من مخلفات القرن التاسع عشر.

ليست العولمة ظاهرة حديثة فقط فى العقد الأخير بل تمتد جذورها إلى بدايات تكوين الغرب القديم فى العصر اليونانى الرومانى. فقد أراد الإسكندر بفتوحاته واندفاعه نحو الشرق تكوين امبراطورية يونانية وإنهاء عصر الاستقطاب

اليونانى الرومانى غرباً والفارسى شرقاً بقيادة أثينـا. عـالم واحد، ولغة واحدة، وثقافة واحدة باسـم التنـوير اليونـانى والعقل اليونانى حتى لقد اعتبرته بعض الكتابات المنحولة من الحضارة الإسلامية نبياً مـن أنبياء الله، ربمـا ذو القـرنين المذكور فى القرآن، الداعى للتوحيد، المجاهد فى سـبيل الله. وحاول الفرس ذلك مندفعين نحو الغـرب، واحتـل قمبيـز مصر، وحارب كسرى قيصر، ولكن لم يقدر له النجاح ممـا أعطى الغرب فى أصوله ثقة بالنفس. واستمر الرومان فيمـا بدأه اليونان. واستولت روما على العالم القديم، على شـاطئ البحر الأبيض المتوسط، فى الجنـوب والشـمال، والشـرق والغـرب باسـم ***Pax Romana*** أحـد مصـادر ***Pax Americana***.

ولم يكن الصراع من أجل العولمة بين الشرق والغرب وحده بل أيضاً بين الشمال والجنوب، بين روما وقرطاجنـة، بين أوغسطين ودوناتوس، بين القيصر وهانيبال، بين أوربـا وأفريقيا على زعامة العالم الرومانى ثـم العـالم الرومـانى المسيحى. وعاد الصراع من جديد بـين الشـرق والغـرب والشمال والجنوب معاً أثناء الغزو الصليبى فـى العصـور

الوسطى عندما اجتمعت الدول الأوربية "المسـيحية" تحـت دعوى إنقاذ بيت المقدس من أيـدى المسـلمين مـن أجـل السيطرة على الشرق بعد أن عزت السيطرة على المغـرب وبقى الأندلس صامداً بمدنه المسـتنيرة، اشـبيلية وقرطبـة وغرناطة. وكانت طليطلة قد سقطت من قبل. ولـم يـنجح الغزو الصليبى فى تركيز العولمة الغربية فى أحد أشـكالها القديمة.

وبعد سقوط غرناطة فى القرن الخامس عشـر عـام ١٤٩٢ عام مؤتمر مدريد واستسلام العرب المحـدثين كمـا استسلم العرب القدماء بدأت العولمة الأوربية فـى العصور الحديثة بمساعدة الخرائط العربية والملاحين العرب بالالتفاف حول العالم القديم من المحيطات حول أفريقيا إلى آسيا. فـتم اكتشاف العالم الجديد، وسميت جزره قبل القارة الجديدة جزر الهند الغربية. بدأت المركزية الأوربية الحديثة بمـا سـمى "الكشوف الجغرافية" وكأن العالم القديم لم يوجد قبـل قـدوم الرجل الأبيض ومعرفته به، توحيداً بين الوجود والمعرفة "أنا أرى فهو إذن موجود".

واستمر الخروج الأوربى خارج حدوده فـى القـرن

السادس عشر عصر تكوين القوميات الأوربية بعد الإصلاح الدينى فى القرن السابق. ونشأت المدن التجاريـة الكبـرى خاصة فى إيطاليا. وأصبحت التجارة عبر البحار أحد مظاهر العولمة التجارية Mercantilism. بـدأ الـوعى الأوربـى يتصدر العالم منذ القرن السابع عشر الكوجتيو الديكارتى "أنا أفكر فأنا إذن موجود". الأنا مركز العالم. وتأكدت مرة ثانية عند كانط فى "الثورة الكوبرنيقية". الذات مركز العالم والعالم يدور حولها كما تدور الأرض حول الشمس. وخرج نابليون فى القرن الثامن عشر، الاسكندر الأكبر الثانى، مجسداً روح الثورة من أجل تصديرها وإنشـاء الجمهوريـة الشـاملة La République Universelle. باسم التنوير، العقل وحقـوق الإنسان وتحت شعار الحرية والإخاء والمساواة والعلم المثلث الألوان.

ولما انحسرت الثورة وعادت فرنسـا إلـى حـدودها الطبيعية تكاتفت القوى الغربية كلها فى القرن التاسع عشـر، ذروة الاستعمار الأوربى الحديث، وأعلى مرحلة من مراحـل الرأسمالية على اقتسام العالم القديم ابتداء من احتلال فرنسا الجزائر عام ١٨٣٠، واحتلال بريطانيا للهند من قبل، والقضـاء علـى

إمبراطورية المغول. ثم احتلال أفريقيا وآسيا على مدى قـرن من الزمان حتى هزيمة تركيا فى الحرب الأولـى ١٩١٤-١٩١٨. وكان الوطـن العربى كله قد وقع تحت الاحـتلال البريطانى والفرنسى والإيطالى[١].

وبالرغم من أن حركات التحرر الوطنى قد استطاعت فى القرن العشرين التحرر من الاستعمار إلا أنها تراجعـت بعد إنشاء الدول الوطنية الحديثة، وزادت تبعيتها للغرب فـى الغذاء والسلاح. وتحول زعماء التحرر الـوطنى أو الجيـل الثانى لهم إلى نظم قمعية تسلطية. فتفرقت قـوى المقاومـة والجبهة الوطنية إلى أحزاب متصارعة، الحزب الواحد فـى الحكم وأحزاب المعارضة فى السجون. وقـد سـهل ذلـك للعولمة سيادتها على الدول المتحررة حديثاً من الاسـتعمار حيث وجد حكامها فى الحليف الجديد خير حليف ضد القوى الوطنية المعارضة، إسلامية أو ناصرية فى حالـة الـوطن العربى، باسم الاقتصاد والرخاء والخصخصة ونظام العـالم الجديد وثورة الاتصالات والعالم قريـة واحـدة. فـالحليف

---

(١) أنظر دراستنا: إستراتيجية الاستعمار والتحرير، مراجعة وحواء جمـال حمدان (١٩٢٨-١٩٩٣). حوار الأجيـال، دار قبـاء، القـاهرة ١٩٩٨ ص٢١١-٢٢٨.

الخارجى خير دعامة للنظام السياسية كبـديل عـن الحليـف الداخلى، قوى المعارضة الوطنية.

٦- المفاهيم المساندة لتأسيس العولمة فى المركز.

ومفهوم العولمة "العولمة" ليس بمفرده بل تصاحبه عدة مفاهيم أخرى للمساندة. فهو المفهوم الرئيسى الذى يحتاج إلى مفاهيم أخرى تجره وتصحبه وينزلق عليها. وكلهـا مفـاهيم تنتجها أجهزة الاستخبارات الأمريكية ومراكز الأبحاث التى وراء صنع القرارات فى الولايات المتحـدة. منهـا "نهايـة التاريخ" وكأن الرأسمالية قد انتصرت إلى نهاية الزمـان. فالتاريخ توقف، والزمان انتهى، وعقارب الساعة لـم تعـد تدور، وحتى لا يبقى أمل فـى عـودة الاشـتراكية أو نقـد الرأسمالية. مع أن الرأسمالية لم تنتصر بل النظم الشـمولية هى التى انهارت، فهو انتصار سلبى. وبغير مقارنة مع النظم الشمولية مظاهر التفسخ فى المجتمع الرأسمالى يعرفها أهـل الاختصاص، زيادة التضـخم ومعـدل البطالـة، والفقـر، والجريمة، وأزمة الطاقة، ورفض قيم الاسـتهلاك، وزيـادة معدل الانتحار. وفى الوطن العربى لا يوجد إحساس بنهايـة

التاريخ. بل ببداية التاريخ بعد حركات التحرر الوطنى، وبناء الدول الوطنيـة الحديثـة، ومظـاهر الصـحوة الإسـلامية والمقاومة فى جنوب لبنان وفى فلسطين وكشـمير وأوربـا الشرقية وأواسط آسيا، واستقلال جنوب أفريقيـا، والثـورة الإسلامية فى إيران وأندونيسيا، واستعادة ماليزيـا لعملتهـا الوطنية، والهبات الشعبية فى الوطن العربـى والانتفاضـة الفلسطينية.

ومنها أيضاً "العالم قرية واحدة" أو العالم قرية شـاملة Global village وهى صورة رمانية لعـالم الاتصـالات المترابط لرجال الأعمال الذى يستطيع عن طريـق وسـائل الاتصال الحديثة وشبكات المعلومات والهواتـف النقالـة أن يشعر أن العالم كله بين يديه على شاشة صغيرة بل أن يحول العالم الخارجى داخلها فيما يسمى بالواقع الممكـن Virtual Reality. والحقيقة أن البشر فى هذا العالم لا يعيشون لحظة زمنية واحدة أو فترة تاريخية واحدة. هناك قبائل تعيش مـن أجل قتل بعضها البعض Genocide، تأكل لحـم بعضـها البعض. وأخرى فى الأدغال وقبائل فـى الصـحراء وآلاف المعتقلين السياسيين والمعذبين فى السجون وفقراء النجوع لا

تعلم عن ثورة الاتصالات شيئاً. عالمها قرية واحدة هى قبيلتها وأحراشها. كما أن ثورة الاتصالات تنظم المعلومات المتراكمة لكثرتها ولا تبدع علماً جديداً. هى نظام إلكترونى فعال للفهرسة بدلاً من الملفات القديمة. وفرق بين المعلومات والعلم. المعلومات معروفة سلفاً أما العلم فهو الجديد، القراءة لما بين السطور. المعلومات نقل، والعلم إبداع. المعلومات خارج الذهن والعلم داخله. يمكن احتكار المعلومات ولكن العلم مرهون بالإرادة والحرية الإنسانية. لا تتجاوز المعلومات الأشكال التقليدية للنقل، النقل من مكان إلى مكان، ومن شخص إلى شخص. هى شفرة ورموز تفقد الواقع قيمته والاتصال به اتصالاً مباشراً. يمنع من الحوار بين البشر والتقابل بين البشر لا يزيد عن كونه تكنولوجيا خاضعة لكل فيروساتها وسرقتها(١).

ومنها "السوق" وقوانين السوق، واقتصاديات السوق، الربح والتسويق وقيم الاستهلاك والتوزيع. فمازال المشروع الغربى يقوم على أكبر قدر ممكن من الإنتاج لأكبر قدر من الاستهلاك لأكبر قسط ممكن من السعادة. والإنتاج مشروط

---

(١) أنظر بحثنا: ثورة الاتصالات، السياسة الدولية، القاهرة، يناير ١٩٩٨.

بأزمة المواد الأوليـــة، والطاقـة. والاسـتهلاك مشـروط بالتوزيع والأسواق وغياب المنافسة. والسعادة بعيدة المنـال. ففى مجتمعات الوفرة والرفاهية مثل المجتمعات الاسكندنافية يوجد أكبر معدل للانتحار. والجريمـة المنظمـة والعنـف والاغتصاب والعزلة والجنون كلها مظاهر للشقاء.

إن مفهوم "العولمة" نفسه الذى ينزلق على هذه المفاهيم المساندة يقوم على التقابل بين المركز والأطـراف. فأوربـا على شرق الأطلنطى وأمريكا على غربه، واليابان فى أقصى الشرق يكونون قلب مجموعة الدول الصناعية السـبع فـى مقابل باقى أسواق أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية حيث المواد الأولية والطاقة. ويمكن مقابلته بمفاهيم أخرى مـن خـارج المركز مثل الاعتماد المتبادل Interdependence، التعاون الإقليمى Regionalism مثل مجـالس التعـاون، اللجـان المشتركة، السوق العربية المشـتركة، مجموعـة الثمانيـة، مجموعة الخمسة عشر التى تضم بعض دول أفريقيا وآسـيا، السوق الأوربية المشتركة، منظمة جنوب شرق أسيا، الشرق أوسطية، المتوسطية. وكل مفهوم ليس بريئاً كما أن العولمـة ليست مفهوماً بريئاً أيضاً. فالشرق أوسطية باب خلفى لادخال

إسرائيل فى النظام العربى كأداة للتحديث بدلاً مـن مصـر. والمتوسطية باب خلفى لاخفاء الصراع بين الشمال والجنوب على شاطئ البحر.

وأخطر ما فى العولمة ليس مضـمونها بـل آثارهـا الجانبية السلبية وما تحدثه من رد فعل عليها من الحركـات الأصولية التى تقف فى مواجهة التغريب وقيم الاسـتهلاك. فيشق الصف الوطنى. فريق يخون فريقاً، وفريق يكّفر فريقاً. وقد يصل الأمر حد الاقتتال بالسلاح كما هـو الحـال فـى الجزائر. وبدلاً من تطوير المجتمع وتنميتـه يـتم تطـوير النخبة، بينما تظل الجماهير تقليدية، تطوير قطاع الأعمال فى وسط ثقافة تقليدية محافظة، فتشتد محافظتها يوماً وراء يوم. ومن آثارها أيضاً نهاية الـدول الوطنيـة والأيـديولوجيات القومية لصالح الشـركات العـابرة للقـارات، والتضـحية بالأيديولوجيا لصالح التكنولوجيا، وضـياع معـالم الهويـة والوطنية والقومية. وتزداد المسافة بين الأغنيـاء والفقـراء اتساعاً. وكلما ازداد الغنى ازداد الفساد والرشـوة وتهريـب الأموال إلى الخارج، والتهرب من الضرائب. وإذا كان فـى العولمة بعض الفائدة الوقتية فإنهـا تكـون لطبقـة واحـدة،

مرتبطة بالخارج، ولا تنـال الطبقات الشعبية إلا الفتات. أما الخدمات، الطرق السريعة والاتصالات فلا تستفيد منهـا إلا الطبقات المتوسطة.

٧- المفاهيم المساعدة لتصدير العولمة إلى الأطراف.

ويسهل تصدير "العولمة" من المركز إلى الأطراف عن طريق مفاهيم أخرى مساعدة مثل الحكـم أو الإدارة العليـا Governance، المجتمع المدنى، الأقليات، حقوق الإنسـان، المرأة، صراع الحضارات، ما بعد الحداثـة وغيرهـا مـن المفاهيم التى ينشغل بها الفكر العربـى المعاصـر بالشـرح والتلخيص والعرض والتأليف دون أن يكتب هو نصاً ويبدع هو مفاهيمه التى تعبر عن مرحلته التاريخية وتترك الآخرين يعلقون عليها ويشرحونها ويعرضـونها. فـالنص والشـرح دلالات على صراع القوى بين الحضارات. الـنص أقـوى والشرح أضعف لأنه يدور فى فلك النص. والنص أقوى لأنه هو الذى يحدد موضوع الشرح.

يعنى "الحكـم" أو "الإدارة العليـا" أن الدولـة أشـبه بالمؤسسة أو الشركة يديرها متخصصون فـى فـن الإدارة

وليس بالضرورة حكاماً وطنيين يضعون سياسات أكبر مـن حجمها، ديماجوجية غير قادرة على التنمية واستهلاك محلى سرعان ما ينهار. الدولة فى حاجـة إلـى خبـراء دوليـين وموظفين كبار من المنظمات المالية الدولية للتخطيط ووضع الوصفات وتشخيص الأمـراض. فهـى أصـحاب رؤوس الأموال مثل البنك الدولى وصندوق النقد الدولى منذ صندوق الدين الذى أشرفت عليه القوى الغربية فى عصر إسـماعيل فى مصر. الدولة يديرها رجال الأعمال الناجحون، اقتصـاد دون سياسة، إنتاج دون تنظير، تكنولوجيا دون أيديولوجيا. لا فرق بين دولة وأخرى، الكل يخضع لنفس الإدارة. فالاقتصاد إدارة، والسياسة إدارة. وأهم مؤسسة تعليمية هى كليـة إدارة الأعمال. وإن نجاح النظم الرأسمالية بالإدارة. وفشل الـدول الوطنية سوء الإدارة، والبيروقراطية والتحايل على القانون، وكثرة الموظفين غيـر الأكفـاء للعمـل الواحـد، مـع أن البيروقراطية فى كـل المجتمعـات، لا فـرق بـين ناميـة ومتطورة.

ويعنى "المجتمع المدنى" البديل عن الدولـة القـاهرة الظالمة المتسلطة الفاسدة التى تقوم على القوانين الاسـتثنائية

والأحكام العرفية وقوانين الطوارئ وتزويـر الانتخابـات. قـوة الدولة هى السبب فى ضعف المجتمع. والحل هو تقوية المجتمع المدنى حتى يقف أمام جبروت الدولـة، وتشـجيع المنظمات الأهلية غير الحكومية كبديل عن المؤسسات ومن أجل حشد الطاقات وتنظيم الجهود خارج الدولة ومؤسساتها. ولا فرق بين تكفير الدولة عند الأصوليين واستبعادها عنـد العلمانيين. وهو يتفق مع العولمة التى تريد زحزحة الدولـة الوطنية والإرادة الوطنية المستقلة أو على الأقـل إضـعافها حتى ترفع الحواجز الجمركية وتذوب فى اقتصاديات السوق. والقضية الرئيسية فى المجتمع المـدنى هـى الديموقراطيـة وليس إعادة توزيع الدخل، والليبرالية وليسـت الاشـتراكية. فأقوى دعامة لاقتصاد السوق هى الليبرالية فى الـداخل لأن الاشتراكية ارتبطت بتوجيه الدولة. وإن عصر عبد الناصر، وتيتو، ونهرو، وبومدين، وسوكارنو، ونكروما وسـكوتورى قد انتهى إلى غير رجعة، وكأن الدولـة الوطنيـة المسـتقلة والمجتمع المدنى نقيضان لا يجتمعان، وكأنه يستحيل وجـود دولة قوية ومجتمع مدنى قـوى عـن طريـق المؤسسـات الدستورية والرقابية.

ويذاع أيضاً مفهوم "الأقليات" وتعنى الملـل والنحـل والأعراف والطوائف والعشائر، "الموزايك" Mosaic الـذى منه يتكون الوطن العربى. فبما أن النظم السياسية فى الوطن العربى تقوم على القهر، فمن الطبيعـى أن تقهـر الأغلبيـة الأقلية، المسلمون الأقباط فى مصر، والسـنة الشـيعة فـى الخليج، والعرب البربر فى المغرب العربـى، والشـماليون الجنوبين فى السودان، والبدو الحضر فى الأردن، والنجديون الحجازيين فى شبه الجزيرة العربية، والأباضيون الأشـاعرة فى عمان، والسنيون الموارنة فى لبنان، والعرب الأكراد فى العراق، والشوافع الزيدية فى اليمن، والعرب الأفارقـة فـى الصومال، والسلفيون العلمانيين فى كل مكان. مما يولـد رد فعل عند الأقليات فتقوم باضطهاد الأغلبية مثـل اضـطهاد العلويين للسنة فى سوريا. ومن ثم تصـبح إسـرائيل دولـة طائفية لحماية الأقلية اليهودية وسط الأغلبية العربيـة مـن المحيط إلى الخليج. وتنال شرعية الطائفية بدلاً من لا شرعية الاستعمار الاستيطانى والتوسع والغزو واقتلاع الفلسـطينيين من أراضيهم. وتتفكك الدول باسم حقوق الأقليـات لصـالح العولمة، وحدة المركز فى مقابل تجزئـة الأطـراف. وهـو

مفهوم كمى خالص غريب على الوطن العربى الـذى يقـوم على التعددية بين مختلف التيـارات والاتجاهـات الفكريـة والسياسية ومساواة الجميع فى الحقـوق والواجبـات أمـام القانون.

وانتشر مفهوم "حقوق الإنسان" وذاع صـيته، حقيقـة مطلقة لا ينكرها إلا جاحد أو كافر أو همجى، تراث إنسـانى عام، وأفضل ما أنتجت الثورة الفرنسية فى الإعـلان الأول، وأفضل نتيجة فى نهاية الحرب الأوربية الثانية عـام ١٩٤٥ فى الإعلان الثانى. فالإنسان الأوربى قد خرج منتصراً مـن براثن الملكية والإقطاع فى الثورة الفرنسية فى القرن التاسع عشر، متحرراً من النازية والفاشية فى القرن العشرين. وهو مفهوم فردى خالص يقوم على الفلسفة الليبرالية، حرية الفرد، الفرد باعتباره مركز العالم "أنا حر" ولـيس علـى مفهـوم جماعى. وعلى نفس المفهوم قامت الرأسمالية والفوضـوية. وقد أبدعت ثقافات أخرى "الإعلان العالمى لحقوق الشعوب" فى الجزائر عام ١٩٧١ تعبيراً عن حق تقريـر المصـير، وحق كل شعب فى أن يعيش حراً مستقلاً على أرضه تأكيداً نظرياً لحركات التحرر الوطنى فى الخمسينات والسـتينات.

ويقوم على مفهوم جماعى، حـق الجماعـة دون أن يكـون بالضرورة نقيضاً لحق الأفـراد. وهـو إغمـاض للأسـس الاجتماعية والثقافية لحقوق الإنسان، وتجنب لنقد ممارسـتها فى الواقع الغربى، حقوق الإنسان الأبيض دون حقوق السود والأقليات والعمالة المهاجرة.

ومن ذلك أيضاً قضية "حقوق المرأة" أو مـا يسـمى بقضية Gender التى ليست لها نظيراً فى اللغة العربية مما يدل على أن المفهوم نفسه وافد عليها. هناك قانون الأحـوال الشخصية القديم الذى تعانى منه الأسـرة الآن فيمـا يتعلـق بحرية الانتقال للزوج، وحضانة الأطفال، وقضايا الطـلاق، وتعدد الزوجات والإضرار بالزوج. هناك قضـايا خاصـة بالميراث والشهادة والقضاء والإمامة فى الفقه القـديم فـى حاجة إلى إعادة نظر الفقهاء المحدثين منعاً لإلحاق الضـرر بالزوج. وإن تصور القضية الاجتماعية على أنهـا قضـية المرأة فى مواجهة الرجل للتحرر منه لهو تبسـيط لقضـايا التغير الاجتماعى. فالمرأة والرجل كلاهما يجمعهما مفهـوم المواطن. فكيف فى ثقافة مازال يغيب عنها مفهوم المـواطن وهو المفهوم الرئيسى؟ويتم النضال الـوطنى علـى أسـاس

مفاهيم فرعية ليس لها أية دلالة اجتماعية أو سياسـية. وإن أدبيات "تحرير المرأة" و"المرأة الجديدة" و"حقـوق المـرأة"، و"الأدب النسائى"، و"الحركة النسوية" لهى أدبيات منقولة من الغرب فى إطار النقل العام من الغرب واعتبار الغرب نمطاً للتحديث فى الثقافة والسياسة والاجتماع. ولا تتفـرد الثقافـة العربية بذلك. مثلها مثل ثقافات الشرق، مثل اليابان حيث يتم تقسيم العمل بين الرجل والمرأة دون أن ينافس أحدهما الآخر فى مملكته.

وأخيراً يأتى مفهوم "صراع الحضارات" ليشـغل بـه الغرب ومراكز أبحاثه المجتمعات الشـرقية التـى مازالـت مرتبطة بتراثها ولم تقطع معه كما فعـل الغـرب كغطـاء للصراع الاقتصادى والسياسى بين الشرق والغـرب. ففـى عصر العولمة وهى أحد أشكال الهيمنة الغربية يتم التسـتر عليها بصراع الحضارات، الحلف الاسلامى، البـوذى فـى مقابل الحلف اليهودى المسيحى. حتـى ينشـغل الشـرقيون بالديانات والثقافات ويحتكر الغربيـون المـال والاقتصـاد. وطالما مارس الغرب سياسات التفوق العنصـرى والتميـز الحضارى على غيره من الشعوب الأسيوية الأفريقية، يقضى

على اللغات المحلية لصالح الفرنكفونية أو الانجلوفونية كمـا فعل فى أفريقيا وآسيا، ويدمر الثقافـات المحليـة العربيـة الإسلامية فى المغرب العربى حتى لا تكون حاملاً لحركات التحرر الوطنى وتأكيدا للهوية. والغرب الذى يزهو بتعدديته فى الداخل الآن يقول بالصراع فى الخارج. فـى حـين أن الشعوب فى أفريقيا وآسيا تقول بحوار الثقافـات والتعدديـة الفكرية والسياسية فى الداخل والخارج بـدلاً مـن المعيـار المزدوج الذى يمارسه الغرب، حوار فى الداخل، وصـراع فى الخارج. كما يشغل الغرب المجتمعات التراثية بـأحلاف تقليدية، الحلف الاسلامى بين باكستان وإيران والسعودية فى الستينات كغطاء للنهب الاقتصادى للشعوب العربية الإسلامية وتحت ستار حمايتها من الشيوعية والمادية والإلحاد.

ويكثر تمويل مشاريع البحث العلمى وتأييد المنظمـات التى تعمل للترويج لهذه المفاهيم التى ينشـرها فريـق مـن النخبة المثقفة المنعزلة عن ثقافات الشعوب وموروثها الثقافى والذى تعمل عليه الجماعات الإسلامية وتستند إليه مما يوقع فى الخلف بين ثقافة النخبة الوافدة وثقافة الجماهير الموروثة. وتؤيد الدول الغربية والمنظمـات الأوربيـة أنشـطة هـذه

المراكز، وتمول صحفها ونشـراتها ومؤتمراتهـا بـدعوى التحول الديموقراطى والدفاع عـن التنـوير فـى مواجهـة الحركات الأصولية والجماعـات الكلاميـة. ممـا يحصـن الجماعات المحافظة ضد التحديث والأفكار التى قـد تكـون أقرب إلى الموروث منها إلـى الوافـد. ويكسـب الجميـع، والخاسر هو الوطن.

<u>٨- فى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟</u>

إن خطورة مثل هذا الاقتران "الإسلام والعولمة" أننـا نضع أنفسنا فى مسار تاريخى لسنا فيه. وأيضاً عندما يقـال التحول من القرن العشرين إلى القرن الواحد والعشـرين أو من الألفية الثانية إلى الألفية الثالثة نضع أنفسنا فى المسـار التاريخى لغيرنا، ونترك مسارنا التاريخى الخاص لنقص فى الوعى التاريخى ومعرفة فى أى مرحلة من التـاريخ نحـن نعيش؟

وتتعدد مسارات التاريخ بتعدد الشعوب. فالشعوب كلها لا تعيش مساراً تاريخياً واحداً إلا مسار الحضـارة الأقـوى مثل الحضارة الغربية التى حقبت مسار تاريخها الخاص إلى

قديم ووسيط وحديث ووضعتنا فى الوسيط مع أنها فترة الحضارة الإسلامية فى عصرها الذهبى الأول عندما كان النقل يتم منها إلى غيرها، عندما كان علماء الإسلام وحكماؤهم معلمين للغرب فى العصر الوسيط. لكل حضارة تحقيبها الخاص للتاريخ تؤرخ اليابان لمسارها التاريخى ابتداء من اعتلاء الامبراطور العرش. وتؤرخ فارس القديمة بعصر قورش والعصر البطولى. وتؤرخ روما أيضاً بفترة حكم قيصر. وأرخ العرب قبل الإسلام بعام الفيل وبعد الإسلام بالهجرة.

ويرتبط التحقيب بمدى عمق التاريخ. فمثلاً يمكن تحقيب تاريخ مصر إلى مصر القديمة ومصر اليونانية الرومانية، ومصر القبطية ومصر الإسلامية. وفى كل حقبة يمكن التمييز بين مراحل جزئية. مصر الإسلامية يمكن تحقيبها فى ثلاث مراحل. الأولى القرون السبعة الأولى، حيث كانت الحضارة الإسلامية فى عصرها الذهبى الأول وذروتها القرن الرابع عصر البيرونى والمتنبى والحسن بن الهيثم. وانتهت بظهور ابن خلدون فى القرن الثامن والذى أرخ لها مبيناً كيف نشأت ولماذا انهارت. ثم نشأت فترة ثانية

من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر سبعة قرون أخرى، عصر الشروح والملخصات والموسوعات الكبرى. حفظنـا بالذاكرة ما عجزنا عن إبداعه بالعقل، واجتررنا القديم كمـا يفعل جمل الصحراء إذا ما أعوزه الخصب. وهـو العصـر المملوكى التركى العثمانى والذى انتهى بحركات الإصـلاح الدينى وسقوط الخلافة. ومنذ قرنين من الزمان ونحن علـى أعتاب فترة ثالثة، ربما لسبع قرون أخرى من الرابع عشـر إلى الواحد والعشرين، ونحن نحاول النهوض من جديد منـذ فجر النهضة العربية الأول. ومررنـا بتجـربتين. الأولـى الليبرالية فى النصف الأول من القرن العشرين والتى انتهت بالثورات العربية الأخيرة. وكانت صدمة الحداثة نقطة تحول من الفترة الثانية إلى الثالثة والتى صاغها شكيب أرسلان فى سؤال: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟

وفى تحقيب تاريخى حـديث يمكـن رصـد المسـار التاريخى فى تحقيب ثلاثى كذلك. كنت مستعمراً ثم تحررت من الاستعمار ثم عاد الاسـتعمار مـن جديـد فـى شـكل العولمة[1]. وفى تحقيب حديث آخر مررنا بفجـر النهضـة

---

(١) وبالإنجليزية Colonization, Decolonization, Recolonization.

العربية الأولى والتى بلغت ذروتها فى ثورة ١٩١٩ وانتهت بثورة ١٩٥٢، وهو ما يعادل عصر الاستعمار. ثم بدأت الفترة القومية الاشتراكية العربية حتى هزيمة يونيو حزيران ١٩٦٧ وهو ما يعادل عصر التحرر. ثم بدأت فترة ثالثة أوشكت على الانتهاء بمخاض جديد لم يتشكل بعد وهو معاصر للعولمة وهو ما يعادل عصر عودة الاستعمار.

وللغرب فى عصوره الحديثة مساره التاريخى أيضاً، من الليبرالية الرأسمالية فى السابع عشر إلى الثورة الفرنسية فى الثامن عشر إلى الاشتراكية فى التاسع عشر إلى أزمة القرن العشرين وبداية النهاية. بل إن لكل مذهب مراحله. فالاشتراكية مثلاً مرت بثلاث مراحل: من الاشتراكية الطوباوية إلى الاشتراكية العلمية إلى الاشتراكية الجديدة. وكل المذاهب الغربية فى العصور الحديثة لها هذا التحقيب الثلاثى من العقلانية إلى الحسية إلى العقلانية الجديدة، من الصورية إلى المادية إلى الصورية المادية، من المثالية إلى الواقعية إلى الواقعية الجديدة، من الكلاسيكية إلى الرومانسية إلى الرومانسية الجديدة أو الكلاسيكية الجديدة، من الليبرالية إلى الاشتراكية إلى الليبرالية الجديدة أو الاشتراكية الجديدة،

من الذاتى إلى الموضوعى إلى الذاتى الموضوعى. ومن ثـم اكتملت العصور الحديثة من بدايتها فى القرن السابع عشـر "أنا أفكر فأنا إذن موجود" إلى نهايتها فى القرن العشرين "أنا أفكر وأنا موضوع التفكير"، من "الكوجيتـو Cogito" عنـد ديكارت إلى "الكوجيتاتوم Cogitatum" عند هوسرل[1].

إن الغرب نفسه يعيش فى صراع حاد الآن بين أنصار العولمة وخصومها بعد مظاهرات دافوس وسـياتل وبـراج ولندن. وربما هناك حركة اشتراكية وليـدة قادمـة يقودهـا العمال والمثقفون كما قاد العمال فى روسيا الثورة الاشتراكية الكبرى فى ١٩١٧، والمثقفون مظاهرات الشباب فى الغرب كله فى ١٩٦٨. وربما تنشأ المنافسة القاتلة بين الدول الغربية والولايات المتحدة، أو بين اليابان والدول الغربيـة أو بـين الدول الغربية نفسها. فالقومية لم تنته بعد من فرنسا أو ألمانيا بالرغم من السوق الأوربية المشـتركة والاتحـاد الأوربـى والعملة الواحدة والبرلمان الموحد والحدود الموحدة. وعنـد المتشائمين ربما العولمة هى آخر وهج قبل أن تنطفئ الشمعة وتنتهى العصور الحديثة كما بدأت منذ خمسة قرون ثم تبـدأ

---

(١) مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ ص ٦٤٢-٦٦٤.

دورة جديدة لحضارات البشر. وكما بدأت "روح التاريخ من الشرق إلى الغرب فقد تعود من الغرب إلى الشرق من جديد، ماراً بالمنطقة العربية الإسلامية مرتين، فى الذهاب والإياب. ربما نحن الآن فى عصر"أفول الغرب"، كما يقول اشـبنجلر وهوسرل و"ريح الشرق" كما يقول (جوزيف نيدهام وأنـور عبد الملك).

وفى نفس الوقت تتوحش العولمة مستندة إلى العالم ذى القطب الواحد وقدراته الاقتصـادية والعسـكرية والحصـار والغزو والتهديد. ويتم التركيز على العالم العربى والإسلامى لأن احتمال القطب الثانى قد يظهر منه. فأمريكـا اللاتينيـة مازالت ترزخ تحت المخدرات والجريمة والنظم التسـلطية، ولم يعد جيفارا يعيش فى الوجدان أو يثير الخيـال. وآسـيا مشغولة بنهضتها الاقتصـادية، اليابـان والصـين وكوريـا وماليزيا وإندونيسيا مؤجلة إرادتها السياسية فيما بعد. لـذلك يتم التركيز على الوطن العربى فمازال تراثـه حيـاً يـأبى الاستعمار والتبعية. ومازال يناضل فى فلسطين ضـد آخـر مظهر من مظاهر الاستعمار بعد أن تحررت جنوب أفريقيا. وهو قادر بإمكانياته المادية والبشرية، وعوائد النفط، السكان،

والأسواق، والقدرات التكنولوجية، والعقـول المهـاجرة أن يكون قطباً ثانياً أمام القطب الأول كما كون منذ باندونج كتلة عدم الانحياز فى عصر الاستقطاب.

٩- الموقف الحضارى.

إذا كان اقتران "الإسلام والعولمة" يكشف عن مسارين تاريخيين متمايزين للأنا والآخر، نحن والغـرب فمـا هـى طبيعة اللحظة الراهنة التى يلتقى فيها هذان المساران؟ ما هو الموقف الحضارى الذى تعيش فيه الأنا فى علاقتها مع الآخر حتى تصبح "واو" العطف بينهما صيرورة تاريخيـة ولـيس مجرد ربط بين جوهرين ثابتين؟

إن الأنا الآن تعيش فى مثلث متساوى الأضلاع أقرب إلى السجن المثلث الزوايـا أو إلى القيـد فـى المعصـمين والقدمين. تعيش حالة من الحصار فى الزمن، بين الماضـى والحاضر والمستقبل. تتحرك فى المكان لشدة الحصار. وهى ثلاث معارك متزامنة حتى لا تفك قيداً وتقع فى قيـد آخـر، وتستبدل سيداً بسيد. وتختلف القيـود الثلاثـة فـى العمـق التاريخى والارتفاع الرأسى. فبينما القيد الأول، وهو التراث

القديم أكثر عمقاً فى التاريـخ، أربعة عشر قرناً أو يزيد فإن القيد الثانى التراث الغربى أقل منه، قرنين من الزمان منـذ صدمة الحداثة مع الغرب. والقيد الثالث أقـل مـن القيـدين الأولين لأنه الحاضر الذى لا يعيشه أحد. يتمرد عليه علناً أو يتسلل إليه أو يأتيه من أسفل سراً أو يهـاجر منـه قطيعـة. الأول أكثر حضوراً لدى الجماهير، والثانى لـدى النخبـة. والثالث ليس حاضراً فى ذهن أحد لأنه يـدفع إلـى الفـرار والنسيان. الأول نص قديم، والثانى نص حـديث، والثالـث واقع إليهم لم يتحول بعد إلى نص والمطلوب كتابته. هذا هو حصار الزمن بين الماضى والمستقبل والحاضر الـذى لـم تستطع الذات العربية حتى الآن الفكاك منه وإن كانت الخلخلة قد بدأت منذ فجر النهضة العربية الحديثة حتى أدمت المعصمين والقدمين[١].

---

(١) أنظر تحليل هذه الجبهات الثلاث فى "التراث والتجديـد"، موقفنـا مـن التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص ٢٠٣-٢٢٦، "مقدمة فى علم الاستغراب"، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١، ص ٩-٢١. وفى عدة دراسات أخرى مثل: موقفنا الحضارى، قضايا معاصـرة جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربـى، القـاهرة ١٩٧٦، "مـا السـؤال؟"، ص ٧-٣٠، المشـروع الحضـارى الجديـد،

الحاجز الأول التراث القديم الذى تحول إلى مخـزون نفسى عند الجماهير من خلال الثقافة الشعبية. نشأ فى عصر الانتصار ونحن الآن فى عصـر الهزيمـة، فـى عصـر الفتوحات ونحن الآن فى عصر الانكسارات. وربمـا أحـد أسباب انتكاسات النهضة العربية وهزائم الأمة المتتالية هـو أننا نحارب بالبدن دون الروح، باليد وليس بالعقل، بالسـلاح وليس بالثقافة. ولا يقوى البدن إلا بسلامة الروح. والـروح فى حاجة إلى إعادة بناء. هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدى بهم. والاجتهاد أصل من أصول التشريع، والتقليد ليس مصدراً من مصادر العلم. إعادة بناء الموروث القـديم طبقاً لظروف العصر، وإعادة الاختيار بين البدائل القديمـة، وإبداع بدائل جديدة إذا صعب السؤال وعظمـت المواجهـة. ففى الكلام يتم التحول "من العقيدة إلى الثورة"، وفـى علـوم الحكمة "من النقل إلى الإبداع"، وفى علم أصول الفقـه "مـن النص إلى الواقع"، وفى علوم التصوف "مـن الفنـاء إلـى

الماضى والحاضر والمسـتقبل ص ٣١-٥٠، الموقـف مـن الغـرب، الماضى والحاضر والمستقبل ص١٤٣-١٥٨ فى "هموم الفكر والـوطن" جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

البقاء"، وفى العلوم النقلية "من النقل إلى العقل". فـى علـوم القرآن "من الوحى إلى التاريخ"، وفى علوم الحديث "من نقـد السند إلى نقد المتن"، وفى علوم التفسير "من التفسير الطولى إلى التفسير الموضوعى"، وفى علوم السيرة "من الشـخص إلى المبدأ"، وفى علوم الفقه "من فقـه العبـادات إلـى فقـه المعاملات"[(١)]. بهذه الطريقة يتم التحول من العصر الـذهبى الأول للحضارة الإسلامية إلى العصر الذهبى الثانى، وبـدلاً من أن تصبح الذات عبداً للقديم تصبح سيداً له[(٢)].

والقيد الثانى الانبهار بالغرب والتبعية لـه واعتبـاره نمطاً أوحد للتحديث، نموذجاً للثقافة العالمية، تجربة يحتـذى بها، ولا داعى لتكرار ما جربه الغرب، وضرورة اختصـار

---

(١) وصدر منه حتى الآن: من العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصـول الدين، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨ (خمسة أجزاء). من النقل إلى الإبداع، محاولـة لإعادة بناء علوم الحكمة، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠-٢٠٠١ (ثلاث مجلدات فى تسعة أجزاء). ومازال تحت الإعداد: من النص إلى الواقع، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه. من الفناء إلى البقاء، محاولة لإعادة بناء علوم التصوف. مـن النقل إلى العقل، محاولة لإعادة بناء العلوم النقلية (القرآن والحـديث والتفسـير والسيرة والفقه)، (خمسة أجزاء).

(٢) وهذا ما فعله بيكون فى "إعادة البناء العظيم " وهوسرل فى "أزمة العلوم الأوربية".

الزمن واللحاق بالقرن العشرين، والقطيعـة مـع الماضـى والاقتران بالمستقبل. فيزداد تغريب النخبة ويحدث رد فعـل طبيعى فى محافظة الجماهير دفاعاً عن الهوية. ومنذ فجـر النهضة العربية منذ قرنين من الزمان والنمـوذج الليبرالـى الغربى مازال حالاً فى تياراته الفكرية الثلاثة: الإصـلاحى الذى يبدأ من الدين، والعلمى العلمانى الذى يبدأ من الطبيعية والمجتمع، والليبرالى الذى يبدأ من الدولة. البدايـة مختلفـة والنتيجة واحدة. بل إن المدارس الفكرية التى حاولت الجمـع بين الموروث والوافد أخذت المنهج أو المذهب مـن الوافـد والموضوع من الموروث، الروح من الوافـد والبـدن مـن الموروث مثل المثالية المعتدلة (الطويل)، والجوانية (عثمان أمين)، والشخصانية الإسلامية (لحبابى)، والماركسية العربية (العروى)، والانسانية والوجودية (بدوى). وهى لعبة المـرآة المزدوجة التى بدأت منذ الطهطاوى فى "تخليص الابريـز" رؤية الأنا فى مرآة الآخر، والآخر فى مرآة الأنـا. وهـى مازالت مستمرة بالرغم من التباعد بين الوافد والموروث فى عصر الاستقطاب الثقافى. والسؤال هو: هل يمكن التحـرر كلية من هذا القيد وتحويل الغرب فى وعينا الثقافى والعلمـى

من كونه مصدراً للعلم كى يصبح موضوعاً للعلم، وأن يقضى على أسطورة الثقافة العالمية، وأن تنتهى عقدة النقص لدينا منه وعقدة العظمة فيه علينا، وأن نصف تاريخيته، بداية ونهايته، تكوينه وبنيته، ثقافته وعقليته فيما يمكن تسميته "علم الاستغراب" عندما يتحول الغرب إلى موضوع ونحن إلى ذات كما حولنا الغرب إلى موضوع وهو ذات فى علم الاستشراق، وأن يصبح الملاحظ ملاحظاً، وهو الأنا، والملاحظ ملاحظاً وهو الغرب، تبادلاً للأدوار وربما صراعاً للقوى من خلال علاقة الذات العارفة بموضوع المعرفة، اكمالاً لحركة التحرر العربى على المستوى الحضارى؟

والقيد الثالث هو الحاضر، الواقع الذى نعيش فيه، وكيفية تنظيره تنظيراً مباشراً، وإدراك الموروث القديم المخزون فيه من أعماق التاريخ، والوافد الغربى الحديث الذى تلقاه منذ فجر النهضة العربية، كيف يتفاعلان فيه من أجل فهمه وتغييره فالحاضر هو الممر من الماضى إلى المستقبل. يحط الماضى فيه وينطلق المستقبل منه. وهو الأساس الذى يبنى عليه القديم والحديث على حد سواء لفك

شفرته والاقلال من موانع تقدمه ودوافع تطـوره. يتحـول الواقع إلى نص جديد وإلى ميدان للفعل. كيف يمكن الدخول فى الواقع دون الهروب منه تحت الأرض أو الهروب منـه خارج الأرض والتمرد عليه أو الانخراط فيه فـوق الأرض. كيف تصاغ أولوياته وقضـاياه، تحريـر الأرض، تحريـر المواطن، العدالة الاجتماعية، وحدة الأمة، التنمية المسـتقلة، الدفاع عن الهوية، وحشد الجماهير، وإبداع فلسـفة الأرض وثقافة التحرر، وفقه العدالة الاجتماعيـة، وأصـول وحـدة الأمة، وحديث التنمية المستقلة، وتوحيد الهويـة، وتصـوف ثورة الجماهير.

لم التقليد دون الإبداع؟ ولا فرق بين تقليـد السـلفيين ونقل العلمانيين إنما الخلاف فى جهة النقل والتقليد، القـدماء أم المحدثون. كلاهما أصولى يهرب من الحاضر وينزع إلى الماضى أو إلى المستقبل. كلاهما يحارب بعضه بعضاً، كـل فريق يعتبر نفسه الفرقة الناجية، المخاص والإمام والمهـدى المنتظر. كلاهما يقول بالحاكمية، حاكميـة الله أو حاكميـة الأيديولوجية، ليبرالية أو قوميـة أو ماركسـية. والمفـاتيح السحرية لا وجود لها. وإن وجدت ليس بيد أحد.

إنما هو الاجتهاد، سبر الـوعى التـاريخى وتحقيـب مساره، وتحديد أعماقه مع نقاء الضمير والطهارة الثوريـة، الإخلاص للنفس، والوعى بالعالم، ﴿**يوم لا ينفـع مـال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم**﴾.

الثقافــة العربيــة بين العولمة

والخصوصيــةالإشكـــــال النظـــــرى

<u>١- تعدد مسارات التاريخ.</u>

لكل ثقافة مسارها. ولا يوجد مســار واحــد لجميــع الثقافات. فالثقافة تعبير عن مرحلة تاريخية بعينها، وتتشــكل فى إطار الوعى التــاريخى لأمــة ومــن خلالــه. وتتعــدد المسارات بتعدد الثقافات عبر التاريخ. فإذا ما سيطرت ثقافة وذاعت، وتحولت إلى ثقافة مركزية وأصبحت باقى الثقافات فى الأطراف، وأصبح مسار الثقافة المركزية هــو العصــر والتاريخ والمسار لباقى المسارات، يعادل الثقافــة العالميــة، وغيرها ثقافات محلية. حدث ذلك فى الحضــارة المصــرية القديمة بل وفى مجموع حضارات ما بين النهرين وكنعــان

(*) "ما العولمة؟"، حوار مع صادق جلال العظم، دار فكر، دمشــق ١٩٩٩، ٢٠٠٢، ص٣٧-٦٤.

وأيضا ندوة "تراثنا: الواقع والمستقبل فى ظل العولمة"، جمعية بيروت للتراث، بيروت ١٠-١٣ سبتمبر ٢٠٠٢.

عندما كانت تمثل الثقافة المركزية وغيرها من الثقافات اليونانية فى الغرب، والفارسية والهندية فى الشرق ثقافات الأطراف. وحدث ذلك أيضا مع حضارات الشرق القديم، عندما كانت ثقافة الهند فى المركز تنتشر خارج حدودها إلى الصين وأواسط آسيا فتحولت ثقافاتها إلى ثقافة الأطراف. كما حدث ذلك فى الصين عندما انتشرت ثقافاتها ودياناتها خارج حدودها، وأصبحت مركز العالم، وتحولت باقى الثقافات حولها إلى امتدادات لها. ثم تكرر ذلك مع اليونان، بعد فتوحات الإسكندر، عندما أصبحت الثقافة اليونانية ثقافة المركز وباقى الربوع التى انتشرت فوقها اللغة العربية والثقافة اليونانية عند الرومان غربا، وفى مصر جنوبا، وفى آسيا شرقا، وفى وسط أوروبا شمالا، هى الأطراف. ثم ورثت الثقافة العربية الإسلامية الثقافات القديمة، وذاعت فى الشمال الغربى إلى أوروبا عبر الأندلس، وفى الشمال الشرقى فى أواسط آسيا، وفى الشرق فى جنوب آسيا عبر فارس والهند حتى الصين، وأصبحت هى ثقافة المركز تفيض على غيرها من الأطراف. ثم جاء الغرب الحديث يرث الثقافة العربية الإسلامية. فتصبح أوروبا مركز الثقافة

العالمية، وثقافات أفريقيا وآسـيا وأمريكـا اللاتينيـة فـى الأطراف. وقد يكون العالم على أعتاب تحول جديد فى علاقة المركز بالأطراف، من أوروبا إلى آسيا من جديد بمفردها أو فى لقاء مع أفريقيا وكما تجسده الثقافة العربية الإسلامية فى آسيا وأفريقيا. وكما انتقلت الروح من الشرق إلى الغرب عبر آلاف السنين، فقد تعود الروح من الغرب إلى الشـرق مـن جديد فى المستقبل القريب أو البعيد "وتلك الأيام نداولها بـين الناس".

وفى خضم سيطرة المركز الأوروبى فـى عصـوره الحديثة وترويجه لثقافته خارج حدوده إلـى بـاقى الثقافـات أصبح مسار التاريخ الأوروربى عن وعى أو عن لا وعـى هو المسار التاريخى لجميع الثقافات. فنحن فى نهايـة قـرن وفى بداية قرن آخر، فى نهاية القرن العشرين وبداية القـرن الحادى والعشرين، فى نهاية الألفية الثانيـة وبدايـة الألفيـة الثالثة، وكأن تاريخ العالم يبدأ فقط منذ ألفى عام، منـذ ولادة السيد المسيح، وكان قبل ذلك لم يكن هناك تاريخ ولا ثقافات ولا شعوب. وماذا عن حضارات الشرق القديم بما فى ذلـك مصر التى بدأت منذ أكثر من ثلاثة آلاف عام أى ما يقارب

من ضعف التاريخ الميلادى. ولما يكون ميلاد السيد المسيح هو الحد الفاصل بين ما قبل التاريخ، وما بعد التاريخ، بـين القديم والجديد، بين الشرق والغرب؟ لكل ثقافة بـدايتها فـى التاريخ. فاليابان تبدأ التاريخ كل مرة ببداية تولية الامبراطور العرش. وفارس وحتى عصر الشاه تبدأ التاريخ منذ قورش. والعبرانيون يبدأون التاريخ منذ أكثر من خمسة آلاف عـام، منذ خلق الله العالم. والمسلمون يبدأون بالتـاريخ الهجـرى، وهم الآن فى الربع الأول من القرن الخامس عشر، فى نهاية ١٤١٨ وبداية ١٤١٩. ومع كل حدث عظيم يبـدأ التـاريخ، عام الفيل، ميلاد الإسكندر، تنصيب امبراطـور. لا توجـد نمطية فى المسار التاريخى لكل الشعوب والثقافـات. إنمـا المركز هو الذى يفرض مساره على الأطراف. ولمـا كـان الغرب الحديث الآن هو المركز فهو الذى يفـرض مسـاره على باقى الثقافات، ويجعل العالم كله يمتثل بمساره هو نهاية قرن وبداية آخر فتضع كل الشعوب نفسـها فـى مسـارها. ويزداد الاغتراب الثقافى والحضارى عنـد كـل الشـعوب باستثناء ثقافة المركز. وفى خضم الإعجاب بالحاضـر يـتم نسيان الماضى، وفى زحمة الوعى السياسى يتم طى الوعى

التاريخى. وفى لذة التمتع بالثمار ينسى الآكلون الجذور التى بدأ غرسها قبل فصل الحصاد. وفى تدوين التاريخ الحـديث، وقعت مؤامرة صمت على الجذور لصالح الثمار ربما لنزعة نفعية مباشرة أو بنية إخراج الشعوب التاريخية القديمة مـن التاريخ وحصرها فى متاحف تـاريخ الحضـارات القديمـة لاتساع المجال للشعوب اللاتاريخية الأوروبية الحديثة التـى ابتلعت عصورها الحديثة فى القرون الخمسة الأخيـرة كـل تاريخ البشر السابق، اعتزازا بالجديد على حساب القديم.

وهناك فرق بين التاريخ والوعى بالتاريخ[١]. التـاريخ ليس زمانا أو عصورا وسنوات طبقا لدورات الأفلاك. هـذا هو الزمان الكونى الفلكى الذى لا يشعر به أحد. هو زمـان تقريبى للحساب وليس زمانا شعوريا وإحساسا بالتاريخ. إنمـا التاريخ هو الوعى بالتاريخ، والزمان الكـونى هـو الزمـان الشعورى. فالمواطن الرواندى الذى يقتل طبقا للهوية، هوتو أو توتسى لا يعيش نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين، بل يدافع عن بقائه فى العالم كجسد وكائن حـى.

---

(١) أنظر دراستنا: دراسة التاريخ والوعى بالتاريخ فى "هموم الفكر والوطن" جـ ١ "التراث والعصر والحداثـة"، دار قبـاء، القـاهرة ١٩٩٨ ص ٣٨٣-٣٩٣.

هويته القبلية بمـا تمثلـه مـن لغـة وعـادات وأعـراف، وصراعات، هزائم أو انتصارات. والأفغـانى الـذى يقتـل الأفغانى منذ سنوات، والجزائرى الـذى يقتـل الجزائـرى، والسجين والمواطن الفلسطينى فى إسرائيل، والصـومالى أو التشادى المهدد بالموت عطشا أو جوعا لا يعيش ألفية ثانيـة على مشارف التحول إلى ألفية ثالثة بل يعـيش كـل مـنهم تاريخه، ويحمل همه، ويئن تحت ثقافته، ويحاصر فى وطنه، ويريد البقاء حيا بدافع غريزة حب البقاء. وفى الوطن العربى يعيش المواطن آدم ونوح وإبراهيم وموسى ويعقوب ويوسف قدر عيشه للضنك والفقر والقهر والضياع والإحباط، وكأنهم حاضرون معه، يحادثهم ويستشهد بأقوالهم، ويتأسى بحياتهم، ويتخذهم له قدوة وسلوكا. ويعيش الخلفاء والصحابة والأئمة والفقهاء والعلماء. يقرأ "الموطأ" و " ريـاض الصـالحين" و "إحياء علوم الدين"، وهى طبقا للتحقيب الغربى ثقافة العصر الوسيط، الثقافة القديمة فى عصر ما قبل الحداثة والعالم الآن كله، وبلا استثناء، يتجه إلى ما بعد الحداثة إن لم يكن يعيشها بالفعل كما يبدو ذلك أحيانا فى خطـاب المثقفـين والأدبـاء والفنانين العرب، وقد لا يعيش مواطن فى المركز الأوروبى

رافضا لثقافته ومحتجا على نظامه، مساره التاريخى الخاص، ويعيش مسار الشرق البعيد، الهند أو الصين، حالقا شـعره، لابسا مسوح الرهبان، متعبدا فى جبـال الهيمالايـا، يعشـق الدالاى لاما أو فى الحسين والأزهر وخان الخليلـى، يقـرأ القرآن، ويسترجع عصر النبوة. فالوعى بالتـاريخ لا يتعـدد فقط بتعدد الثقافات والشعوب ولكنه قد يختلف من فرد إلـى آخر. لا يوجد تاريخ واحد لكل الشعوب بـل هنـاك وعـى تاريخى متعدد عند كل شعب وربما عند كل فرد.

وتكشف تحليل ألفاظ الشـكال مثـل الهويـة الثقافيـة والعولمة، الخصوصية والعالمية، المحلى والكونى عن ثنائية أعمق هى ثنائية الأنا والآخر. وعادة ما يكون الأنا هو الذى يدافع عن الهوية الثقافية والخصوصية والمحلية فى مواجهـة الآخر الذى يتحد مع العولمة والعالمية والكونية. فالعلاقة بين الطرفين ليست مجرد موضوع لبحث علمى بل هـى أزمـة وجودية تاريخية تعبر عن صراع أكثر مما تعبر عن مجـرد تضايف أو حوار. وقد تعبر عن إحساس مرضـى، مركـب النقص فى مقابل مركب العظمة، المقهور والقاهر، المستعمِر والمستعمر. فهى علاقة غير متكافئة بين خصـمين وليسـت

علاقة متكافأة بين ندين. لا يستطيع المثقف العربى أن يجردها بدعوى الموضوعية والحياد لأنه جزء منها إن لم يكن طرفا فيها. بل ولا يكفى عرضها من أدبياتها التى تزداد يوما وراء يوم من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافية وفلاسفة السياسة والتاريخ. فهى تجربة معاشة عند كل مثقف عربى يشعر بهذا التمزق، منذ القرن الماضى، بين القديم والجديد، بين الأصالة والمعاصرة، بين الخصوصية والعالمية، بين الأنا والآخر، وتنعكس فى الفكر والأدب والفن، فى حياة الإبداع وفى السلوك اليومى. وغالبا ما تكون الأحكام تعبيرا عن مواقف نفسية وانفعالية إما بالاتجاه إلى الآخر رغبة فى أن يكون حديثا عصريا فى مواجهة ثقافة قديمة تراثية وعقل ظلامى قطعى مغلق، أو بالاتجاه إلى الذات رغبة فى أن يكون أصيلا مدافعا عن هويته الثقافية فى مواجهة التغريب والتبعية الثقافية والهيمنة الحضارية. وتحليل هذه التجارب المعاشة وراء هذين الموقفين المتضادين الحدين قد يكشف عن عمق الأزمة وصدقها، ويساعد على سبر غورها واستبصار مسارها، وتحويلها من ظاهرة انفعالية شخصية إلى موقف حضارى رصين من منطلق تاريخى

أوسع من أجل تحقيق مثـُل التقدم والنهضة التى يشارك فيها الجميع ويسعى إليها حتى ولو اختلفـت الوسـائل وتعـددت الطرق. وتحليل التجارب المعاشة الفردية والجماعية لإدراك ماهيتها هو ما يسمى بلغة الصوفية القدماء وصـف أحـوال النفس، وبلغة المعاصرين المنهج الظاهرياتى. أما الأدبيـات فى موضوع للمراجعة، الفحص والنقد لمعرفة الحالة الراهنـة للموضوع The state of the art من أجل تجـاوزه. وقـد يأتى التجاوز الإبداعى أحيانا قبل المراجعة المدرسية(١).

٢- العولمة وأشكال الهيمنة الغربية.

إن "العولمة" هى أحد أشكال الهيمنة الغربية الجديـدة التى تعبر عن المركزية الأوروبية فى العصر الحديث والتى بدأت منذ الكشوف الجغرافية فى القرن الخامس عشر ابتداء من الغرب الأمريكى والتفافا حول أفريقيا حتى جزر الهنـد الشرقية والصين. بدأ النهب الاستعمارى للسكان من أفريقيـا والثروات من آسيا وأفريقيا والعالم الجديد لتكوين الإقطـاع

(١) تمت بعض الحالات إلى دراستنا السابقة من أجل اسـتكمال الموضـوع فحسب وليس تنكرا لاجتهادات السابقين وأدبيات الموضوع.

الأوروبى فى عصر الإصلاح الدينى فى القـرن الخـامس عشر، ثم النهضة فى السادس عشر ثم العقلانية فى السـابع عشر حيث تحول الإقطاع إلى ليبرالية تجارية، ثـم الثـامن عشر والتنوير الأوروبى فى التاسع عشر والثورة الصناعية الأولى والنهب الاستعمارى الثانى فى صـورة الاسـتعمار القديم لأفريقيا وآسيا فى القرن العشرين، وانـدلاع حـربين أوروبيتين على أرض الغرب سـميت الحربـان العالميتـان الأولى والثانية. وبعد عصر التحرر من الاستعمار فى هـذا القرن بدأت أشكال الاستعمار الجديد فى الظهور باسم مناطق النفوذ، والأحـلاف العسـكرية فـى عصـر الاسـتقطاب، والشركات المتعددة الجنسيات، واتفاقيـة تعريفـة التجـارة الخارجية، واقتصاد السوق، ومجموعة الدول الصناعية السبع أو الثمان. والعالم ذى القطب الواحد، وثـورة الاتصـالات، والعالم قرية واحدة.

كما تظهر العولمة فى إحكام الحصار حـول منـاطق الاستغلال الاقتصادى أو السياسى أو الحضارى عن المركز مثل حصار العراق وليبيا، وتفتيت السودان، وتهميش مصر، وتهديد إيران. فاحتمال ظهور قطب ثان وارد حضاريا مـن

المنطقة العربية الإسلامية بإرثها الثقافى التاريخى الطويـل. وتظهر أيضا فى إحكام الحصار الاقتصادى حول آسيا كمـا حدث فى انخفـاض العمـلات الأسـيوية المحليـة أخيـرا والمضاربات فى أسواق الأوراق المالية نظـرا لأن ماليزيـا تحاول أن تنمو وهى مسـتقلة ثقافيـة ومتميـزة حضـاريا. فالمركز لا يقبل إلا التبعية المطلقة لضمان استقرار السـوق. أما أمريكا اللاتينية فإنها مشغولة بمشاكلها الداخلية، العنـف، والجريمة المنظمة، والمخدرات، والفقر، والبطالة. فقد انتهى عصر جيفارا. وخفت لاهوت التحرير و"تـامرك" الشـباب، وتميعت الثقافة الوطنية، فلا هى هندية أو أفريقيـة، ولا هـى أسبانية برتغالية، لاتينية غربية، ولا هى أمريكية شمالية، فلا يوجد إلا الوطن العربى الإسلامى الذى يحتمل أن يأتى منـه التحدى للعالم ذى القطب الواحد. ومن هنا تأتى معاداة الغرب للإسلام بوجه عام وللصـحوة الإسـلامية بوجـه خـاص، والتركيز عليه بالضرب والحصار والتهديد[1].

والعولمة تعبير عن مركزية دفينة فى الوعى الأوروبى

---

(١) أنظر كتابنا "الدين والثقافة والسياسة"، الوضع العربى الراهن، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

تقوم على عنصرية عرقية وعلى الرغبة فى الهيمنة والسيطرة. فالأبيض أفضل من الأسود والأصفر والأحمر والأسمر. استئصل الهنود الحمر من أمريكا واستراليا. وسرق الأفارقة السود فى بداية العصور الحديثة صيداً كالحيوانات لبناء القارة الجديدة. وتم احتلال العالم العربى الإسلامى الأسمر. وألقيت أول قنبلة نووية على الجنس الأصفر فى هيروشيما وناجازاكى. وفى قلب كل أوروبى مازالت تقبع اليونان القديمة، وفتوحات الإسكندر الأكبر وانتصاره على الفرس، وانتشاره حتى الهند، وعسكرية أسبرطة وامبراطورية روما. البحر الأبيض المتوسط بحيرة أوروبية، تسيطر على ضفته الشمالية، جنوب أوروبا، وعلى ضفته الجنوبية، شمال أفريقيا أو المغرب العربى، وتسيطر إسرائيل على ضفته الشرقية فى فلسطين. وتظل أسبانيا محتلة لسبته ومليله، وبريطانيا جبل طارق. فلما انقلبت الموازين، وورث العرب المسلمون الامبراطورية الرومانية على جميع ضفاف البحر الأبيض المتوسط فى الجنوب، فى مصر والمغرب العربى، وفى الشرق فلسطين، وفى الشمال فى بحر إيجه، وجنوب إيطاليا وجنوب فرنسا وأسبانيا وكل

جزر البحر الأبيض المتوسط. أراد الغرب الثأر فى الحروب الصليبية، هذه المرة تحت غطاء المسيح واسترداد السـيطرة على البحر. فلما فشلت الحملة الصليبية استؤنفت من جديـد فى الاستعمار الجديد بالإلتفاف حول أفريقيا وآسيا ثم إعـادة التوجه نحو القلب عبر البحر فى فلسطين[1]. وبعد حركـات التحرر الوطنى، استقل العالم العربى فى جنوب البحر، ورد الغرب إلى حدود الطبيعية على المستوى العسكرى وإن بقت آثاره على المستوى الاقتصادى والسياسى والثقـافى. وأراد الغرب أن يعيد الكرة فى مرحلة ما بعد التحرر فأفرز أشكالا جديدة للهيمنة عن طريق خلق مفاهيم ووزعها خارج حدوده مثل العولمة، العالم ذى القطب الواحد، نهاية التاريخ، صراع الحضارات، الإدارة العليا Governance، ثورة الاتصالات، العالم قرية واحدة، الكونية، وكلها مفاهيم بريئة تكشف عـن سيطرة المركز على الأطراف فى تاريخ العـالم الحـديث، وتجعل المثقفين فى العالم الثالث يلهثون وراءهـا بالشـرح والتفسير والتعليق والتهميش دون أن يعلموا أن التهميش ليس

---

(١) أنظر دراستنا: "الاستراتيجية الاستعمار والتحرير"، تحية إلى وحوار مـع جمال حمدان فى حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

الكتابة على النص بل الإخراج من التاريخ، ودعوة إلى التقليد فى الأطراف وترك الإبداع للمركز وحده. وبمجـرد نهايـة الاستقطاب برز مفهوم العولمة لإحكام السيطرة على العـالم باسمه ولصالح المركز ضـد مصـالح الطـراف. واجتهـد المفكرون العرب فى ترجمـة Globalization عولمـة أو كونية. ويستحسنها البعض لأن الهامش سيجد له مكانـا فـى المركز ولو فى حوار بالرغم من إخفـاق حـوار الشـمال والجنوب. والحوار العربـى الأوروبـى، وحـوار الشـرق والغرب. وأصبح كل من يدافع عن الخصوصية والأصـالة والهوية الثقافية والاستقلال الحضـارى رجعيـا، إظلاميـا، أصوليا، إرهابيا، متخلفا، ماضويا، سلفيا، بتروليا، خليجيـا، مع أن الدفاع عن العولمة يأتى من الخليج واموال النفط التى تساهم فى اقتصاد السوق وشراء أسهم الشـركات الأجنبيـة. كما انتشر مفهوم الإدارة العليا Governance أى مركزيـة التحكم وإصـدار القـرارات علـى حسـاب المؤسسـات، واللامركزية، والعمال وفائض الإنتاج. وازدهـرت كليـات الأعمال والإدارةBusiness & Administration، وأنشئت الجامعات الخاصة المنتقاة لتكوين رجال أعمال المستقبل فى

"إفران" مثل "جامعة الأخوين" فى المغرب العربى حيث تدخل الثقافة الإنجليزية لأول مرة مخترقة الثقافة الفرنسـية بعـد تحول المركـز الثقـافى اللغـوى مـن الفرانكفونيـة إلـى الأنجلوفونية. ولا فرق فى البنية بين العولمة والإدارة العليـا فى إعطاء الأولوية للمركز عن الأطـراف. كمـا صـدرت مراكز البحث الاستراتيجى فى الغرب خاصة فى الولايـات المتحدة مفهوم "نهاية التاريخ" بعد انهيار المنظومة الاشتراكية وانتصار الرأسمالية وكأن التاريخ قد تحقـق، والـزمن قـد انتهى، والقيامة قد قامت. ولم يعد هناك تطور ولا تغيـر ولا انتقال إلى مرحلة أخرى قادمة. فتم الحكر علـى المسـتقبل وإيقاف دورات الزمن. وضاعت أزمات الرأسمالية فى زحمة الإعلام، وسيطرة الرأى الواحد على شبكات الفضـاء. بـدأه هيجل إعلانا عن قيام الدولة الألمانية القوية الموحدة ومركزها بروسيا. وكانت فرنسا قد أعلنت من قبل عن توقف الـزمن بانتصار الثورة الفرنسية ومبادئها الثلاثة: الحرية، الإخـاء، المساواة. كما اعتبر كل تيار ومذهب نفسه نهايـة التـاريخ، الرومانسية، المثالية المطلقة، الوضعية، الثـورة الصـناعية، الظاهراتية، الوجودية، البنيويـة، الماركسـية، البرجماتيـة،

التحليلية، بل والأيديولوجيات السياسية فى هذا القرن كالنازية والفاشية. ووقعت حضارة التقدم المستمر فى تناقض مع نفسها بإيقاف التقدم وإعلان نهاية التاريخ. مع إنه فى حضارات أخرى يبدأ التاريخ دورة جديدة، نهضة وتقدم وحداثة كما هو الحال فى الشعوب المتحررة حديثا.

وإذا تم إخراج مفاهيم العولمة أو الكونية والإدارة العليا ونهاية التاريخ لتقوية المركز فإنه قد تم نحت مفاهيم أخرى للتصدير خارج المركز إلى الأطراف مثل مفاهيم "ما بعد الحداثة" نهاية عصر الحداثة الذى ارتبط بالقانون والنظام، والتنظير والتعقيل والترشيد، والتحكم فى قوانين الطبيعة، وغائية الإنسان والكون، والتقدم والطموح، وهى المفاهيم التى قامت عليها حضارة المركز ذاته منذ بداية عصوره الحديثة حتى الآن، وبالتالى بداية عصر الفوضى فى الطبيعة، والمعاداة للمنهج، وهد العقل، والتعددية بلا غاية أو هدف، وغياب الحوار والتفاهم والتخاطب (فاير آبند)، وكان الغرب بعد ما نعم بالحداثة ومآثرها واكتفى منها وسئمها يريد هدمها بما فى الغرب من قوة على التجاوز يحاول منع الحضارات الأخرى من الوصول إليها والاستفادة منها خاصة

وأنها فى مرحلة التحول من القديم إلى الجديد، ومن التـراث إلى الحداثة، ومن الماضى إلى المستقبل. كمـا ذاع مفهـوم "التفكيك" كخطوة أبعد من التحليل، تفكيك كل شىء بما فيـه العقل وحده، اللوجوس الذى جعله القـدماء أحـد تجليـات الألوهية وأشكالها. أصبح الشيطان الذى يجب التخاص منه، نسيج العنكبوت الذى يجب تقطيعه حتى لا يبقـى شـىء ولا العنكبوت نفسه (دريدا). فى التحليل كانـت الغايـة ضـبط العبارة وإحكام اللفظ تجنبا للإنشائية والخطابة. وفى التفكيـك تبدأ الكتابة من درجة الصفر (بارث). فالفكر مجرد وحـدات كتابية لا تعبر عن معنى سابق ولا تفيد معنى لاحق. الفكـر أجراس اللغة وأصوات الألفاظ وحضارات الهامش تحـاول التجميع والتركيب خوفاً من التفتت والتشرذم والضياع باسـم الملل والنحل والأعراف وبحجة الطوائف والأجناس. وأخيرا يتم تصدير "صراع الحضارات" للنطق بما كان مسكونا عنه سلفا ولتحويل العالم إلى دوائر حضارية متجاورة ومتصارعة على مستوى الثقافات لإخفـاء الصـراع حـول المصـالح والثروات، وإلهاء الشعوب الهامشية بثقافاته التقليدية. بينمـا حضارات المركز تجمع الأسواق، وتتنافس فى فائض الإنتاج

عودا إلى النغمة القديمة، مادية الغرب وروحانيـة الشـرق، الحضارة اليهودية المسيحية فى مواجهة الحضارة الإسلامية البوذية الكنغوشوسية.

٣- مخاطر العولمة على الهوية الثقافية.

إن مخاطر العولمة على الهوية الثقافية إنما هى مقدمة لمخاطر أعظم على الدولة الوطنيـة والاسـتقلال الـوطنى والإرادة الوطنية والثقافة الوطنية. تعنى العولمة مزيدا مـن تبعية الأطراف للمركز، تجميعا لقوى المركز وتفتيتا لقـوى الأطراف بما فى ذلك الدولة الوطنية التى قامت بدور التحرر الوطنى وتحديث المجتمع والتى قاومت شتى أشكال الهيمنـة القديمة والجديدة حتى انهيار المعسكر الاشـتراكى. وتقـذف عليها مفاهيم جديدة أشبه بالسوط على ظهر من لا يدخل بيت الطاعة فى نظام العالم الجديـد: حقـوق الإنسـان، حقـوق الأقليات، حقوق المرأة. وقوى الدعم الغربى لمراكز حقـوق الإنسان بالمفهوم الغربـى الفـردى دون مراعـاة لحقـوق المواطنة وحقوق الشعب. وانتشرت البحوث عـن الأقليـات العرقية والطائفية من أجل إبراز الخصوصـيات والهويـات

والتعدديات الثقافية للقضاء على وحدة الثقافة، ووحدة الوطن، ووحدة التاريخ، ووحدة المصير. وانتشرت مشاريع دراسات المرأة وجمعياتها، وأدخل مفهوم النوع Gender فى كل شىء فى ثقافات لم تعرف بعد مفهوم المواطنة التى لا تفـرق بـين ذكر وأنثى. وغام النضال الوطنى بخلق عدو وهمى للمـرأة هو الرجل بينما المراة والرجل كلاهما ضحايا عدو مشـترك هو التقاليد والتخلف والفقر والقهر والاستعباد. وكل ذلك بداية للهدف العظم وهو فتح الدولة الوطنية لحدودها الاقتصـادية والسياسية، والسير فى نهج الخصخصة، والتحول من القطاع العام الذى تبنته بعد تحررها الوطنى إلى القطـاع الخـاص الذى يساهم فيه رأس المال الأجنبـى ويـزاحم رأس المـال الوطنى. وعلى الاقتصاد الوطنى أن يتحول إلى جـزء مـن الاقتصاد العالمى، برفع الدعم عن المواد الأولية، وترك كل شىء لقانون العرض والطلب، فى الغذاء والإسكان والتعلـيم والخدمات العامة. واتفاقية "الجات" كل شىء أسواق الـدول مفتوحة للمنافسة العالميـة مـن أجـل تصـريف الفـائض الاقتصادى للدول الصناعية. وبالتـالى تنتهـى الصـناعات الوطنية والحماية الجمركية، وتنشأ المناطق الحـرة للتبـادل

التجارى الحر حتى تصبح الدول الوطنية بـالأمس القريـب كلها أسواقا حرة مثل هونج كونج وتايوان، ومن لا يقدر على المنافسة على السواق عليه أن ينزوى إلى متاحف التـاريخ. ولا مكان للأقزام بجانب الكبار.

وتعم قيم الاستهلاك والمتعة بالحياة، ولا تنظر الأمـم إلى مشاريع قومية وخطط استراتيجية بعيدة المدى، فذلك من اختصاص المركز، وما على الإطراف إلا ركـوب القطـار الذى يحدد المركز إتجاهه وسرعته ونوع حمولتـه وقائـده ووقوده ومحطاته التى يتوقف فيها أو التى يتجاوزها. فإذا ما اتسعت المسافة بين الأغنياء والفقـراء انتشـرت الجـرائم المنظمة، وظواهر "البلطجة" والحماية الشخصية، واسـترداد الحقوق أو نهبها باليد، وتطبيق الشـريعة بـالعنف والكـره والإجبار، وما دام العنف أصبح وسيلة لتحقيـق المطالـب. وينتشر الفساد ووسائل الكسب السريع وتهريـب الأمـوال. ويزداد الغلاء والترف. ويزدهر الجنس متعة رخيصة لمـن يملك المال ولمن يبيع الرقيق البيض. وتضيع القيم العامـة. وينتهى ما يربط الناس، ويزداد التفكك الأسـرى والتشـرذم الاجتماعى. من كل فرد وكل طائفة تبحث لها عن قضية بعد

أن غابت القضية العامة وبعد أن انحسر الوطن فـى قلـوب المواطنين. ويسود الشك والنسبية كما ساد فى المركز. وتعم العدمية، وتنقلب القيم، ويسرى الخواء فى الـروح، فتنهـار الأمة، ويغير التاريخ مساره من الشعوب المتحررة حديثا إلى الاستعمار الجديد ليستعيد مجده القديم تحت شعارات براقـة مثل النظام العالمى الجديد، والعالم قريـة واحـدة، وثـورة المعلومات. وتنشر أساطير الثقافة العالمية، والوعى الكونى، والكوكبة، والعولمة. ويتوحد العالم كله تحت سيطرة المركز. وتصبح ثقافته هى نموذج الثقافات. ويتم تخطيط كل شـىء بحيث يختفى الخاص لصالح العام الذى كان فى بدايته خاصا ثم أصبح عاما بفعل القوة، مهما نبه علماء الاجتماع على أن المعرفة قوة (فوكو) أو المعرفة مصلحة (هابرماس). وباسـم المثاقفة يتم انحسار الهويات الثقافية الخاصـة فـى الثقافـة المركزية مع أن اللفظ سلبى Acculturation ويعنى القضاء على ثقافة لصالح أخرى، ابتلاع ثقافة الأطراف داخـل ثقافـة المركز. وتخفف بعض المصطلحات الأخرى من مستوى عدم الندية بين الثقافات فتبرز مفاهيم التفاعـل الثقـافى، التـداخل الحضارى، حوار الحضارات، التبادل الثقافى، وهى مفـاهيم

تنتهى إلى أن ثقافة المركز هى الثقافة النمطية ممثلة فى الثقافة العالمية والتى على كل ثقافة إحتـذاؤها. وتنتهـى أسـطورة التعددية التى طالما قامت عليها حضارة المركز، وعبر عنهـا وليم جيمس فى "عالم متعدد" لصالح عالم أحـادى الطـرف. ثقافة تبدع وثقافات تستهلك، ثقافة تصدر وثقافات تنقل.

وبطريقة لا شعورية وتحت أثر تقليد المركز والإنبهـاء بثقافته يتم استعمال طرق تفكيره ومذاهبـه كإطـار مرجعـى للحكم دون مراجعة أو نقد. وتتبنى ثقافة الأطـراف كـل مـا يصدر فى المركز من أحكام خاصة: ثنائيات الحس والعقـل، وتعارض المثاليـة والواقعيـة، الكلاسـيكية والرومانسـية، وتعارض الدين والعلم، والفصل بيد الدين والدولة، والانقطاع مع القديم. وكلها أحكام صدرت فى المركز بناء على ظروفـه الخاصة ولا يتم تعميمها على غيره من ثقافات الأطراف التى قد يكون فيها اتفاق شهادة الحـس وشـهادة العقـل وشـهادة الوجدان، والجمع بين المثالية والواقعية كما حاول الفارابى من قبل الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الألهى وأرسطاطاليس الحكيم، وخروج العلم من ثنايا الـدين، وقيـام الـدين علـى تصورات العلم، واستنباط شريعة وضعية تجمـع بـين القـيم

الدينية العامة وهى مقاصد الشريعة التى هى فى نفس الوقـت مجموع المصالح العامة، والتواصل بـين القـديم والجديـد، المسيحية من اليهودية، والإسلام من المسيحية واليهودية معا. يفكر الهامش بمقولات المركز، ويعمم أحكامه، ويقع فى خطأ الانتقال من الجزء إلى الكل دون أن يرد هذه الأحكـام إلـى ظروفها التى نشأت فيها ويتحرر منها ويقيم أحكامه الخاصـة بناء على ظروفه الخاصة التى قد تختلف مع ظروف المركـز وأحكامه وقد تتفق. تمنع ثقافة المركز إذن، نظرا للإنبهار بها وتقليدها وتبنيها وإطلاقها واعتبارها الثقافة العالميـة الممثلـة لجميع الثقافات، والتجربة النموذجية التى تحذو حـذوها كـل التجارب الأخرى. تمنع إبداعات الأطراف الذاتيـة والتفكيـر المستقل، والإنعكاف على الذات وممارسـة قـوى التنظيـر الطبيعية فى كل عقل بشرى، واستنفار الاجتهاد الكامن لـدى كل الشعوب. فالغرب ليس بدعة، ولا نسجا عبقريا على غيـر منوال، ولا يتمتع بقدرة فريدة على التنظير دون غيره. بل أن قوة رفض الماضى، الكنيسة وأرسطو، هى التى دفعتـه إلـى التوجه نحو الواقع والمجتمع اعتمادا على العقل البديهى. فأنشأ العلم التجريبى، وأقام المجتمع على العقد الاجتماعى، وانتقـل

من التمركز حول الله والسلطان إلى التمركز حـول الإنسـان والدستور. وليس هناك ما يمنع أية ثقافة من التحول الطبيعـى من التقليد إلى الاجتهاد واعتمادا على الجهد افنسـانى، سـواء على نفس نمط المركز أو على أنماط أخرى، فتتعدد الإبداعات البشرية، ولا يتم إيقافها أو إجهاضها بتقليد نموذج واحـد فـى إبداع المركز.

وبمقدار ما يزداد التقريب فى المجتمع، وتنتشر فيه القيم الغربية، والعادات الغربية وأساليب الحياة الغربية خاصة عنـد الصفوة التى بيدها مقاليد الأمر مع شريحة كبيرة من الطبقـة المتوسطة، يزداد تباعد الجماهير عنها واتجاهها إلى ثقافتهـا، وتمسكها بتقاليدها. فالفعل يولـد رد الفعـل المضـاد، لـيس المساوى له بل الأعنف منه، فتنشأ الأصولية عن حق، دفاعـا عن الأصالة، وتمسكا بالهوية. تغريب فى الظاهر وأصـولية فى الباطن، انبهار بالغرب عند الصفوة ورجوع إلى التـراث عند الجماهير. فباسم الحداثة يتم التمسك بالقـديم، وبـدعوى اللحاق بالمستقبل يتم تأصيل الرجوع إلى الماضى والتشـريع له، وباسم الانفتاح والتنوير يتم الإنغلاق والإظـلام. وينشـق الصف الوطنى إلى فريقين: العلمانية والسـلفية، كـل منهمـا

يستبعد الآخر إن لم يكفره أو يخونه، وكما هـو الحـال فـى الجزائر إلى حد سفك دماء النساء والأطفال والشيوخ وزهـق أرواح الأبرياء، وكما هو الحال فى مصر بصورة أقل وفـى باقى أرجاء الوطن العربى فى الخليج واليمن وليبيا والمغـرب والعراق والسودان. كل فريق يمتلك الحقيقة المطلقة ويسـتبعد الآخر. والدولة تؤيد مرة هذا الفريق الإسلامى إذا كان الخطر قادما من العلمانية، ناصرية شعبية مثلا، ومرة أخرى الفريـق العلمانى إذا كان الخطر قادما من الحركة السلفية، مـن أجـل إشعال النار بين جناحى الأمة فيضعفان معا ويقوى القلـب أو الوسط الذى تدعى الدولة تمثيله حماية لـه مـن التطـرف. ويتحول الخصام الثقافى بين أعضاء العولمة وأنصار الهويـة إلى صراع على السلطة عنـدما تضـعف الدولـة. وينهـار مشروعها القومى. كل فريق يرى أنه أحق بوراثة الحكم مـن الفريق الآخر بمفرده، يتحول إلى صراع على السلطة، صريح أو ضمنى، يصل إلى حد الاقتتال بالسلاح وتصفية المجتمـع، فيكون الضحية. ويجد كل فريق اعوانه فى الخارج، الغـرب لأنصار الحداثة والنظم التقليدية لأنصار السلف، والوطن هـو الضحية، ميدان لصراع القوى الكبـرى بالمـال والسـلاح،

وتضيع الخصوصية لصالح الصراعات المحليـة والدوليـة، ويصمت الحوار الوطنى، ويشق صف الوطن. فالمعركـة إذن بين الخصوصية والعولمة ليست معركة بريئة حسـنة النيـة أكاديمية علمية بل تمس حياة الأوطان ومصير الشعوب.

<u>٤- دفاع الثقافة العربية ضد مخاطر العولمة.</u>

لا يتأتى الدفاع عن الهوية الثقافية ضد مخاطر العولمة عن طريق الانغلاق على الذات ورفض الغير. فهذا تصـحيح خطأ بخطأ، ومجموع الخطأين لا يكونا صوابا. إنما يتأتى ذلك أولا بإعادة بناء الموروث القديم الكون الرئيسى للثقافة الوطنية بحيث تزال معوقاته وتستنفر عوامل تقدمه، وكلا العنصـرين موجود فى الثقافة. ويتم إعادة الموروث القديم بتجديد لغته من اللغة القطعية والألفاظ التشريعية إلى اللغة المفتوحة والألفـاظ الطبيعية. وتغيير مستويات تحليله من المستوى الإلهى الغيبـى التقنينى إلى المستوى الإنسانى الحسى التحـررى. فـالتراث القديم، وهو الرافد الرئيسى فى الثقافة الوطنية، نشأ فى عصر مضى، وفى مرحلة تاريخية ولت منذ أكثر من ألف عام. ولم يعد معبرا عن مطالب العصر وإن كان قد عبر عن مطالـب

عصر مضى. لقد تغير العصر كله، من النصر إلى الهزيمـة، ومن الإبداع إلى النقل، ومن الاجتهاد إلى التقليد، ومن العقـل إلى النقل، ومن الحرية إلى القدرية، ومن البيعة إلى الشـوكة، ومن المر بالمعروف والنهى عن المنكـر إلـى الطاعـة لله وللرسول ولأولى الأمر. وهذا يحتم إبداع ثقافة جديـدة تعبـر عن ظروف العصر من إحتلال وقهر وتجزئة وظلم اجتماعى وتخلف وتغريب ولامبالاة. هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدى بهم. وتكون البداية على الأقل بإعادة الاختيار بـين البدائل، واختيار الأصلح لنا الذى ربما لم يكن أصلح للقدماء، وربما لم يكن اختيار القدماء فى عصرهم أصـلح لنـا فـى عصرنا. فإن لم تسعف البدائل القديمة، على الثقافة العصـرية إبداع بدائل جديدة تكون إضافة من هذا الجيل على اجتهـادات الأجيال السابقة. على هذا النحو يمكن تجديد الثقافة العربية. إذ لا تعنى الخصوصية الإنغلاق والتقليد والإنكفاء علـى الـذات واستبعاد الآخر والخوف من العصر. إنما تعنى الخصوصـية البداية بالأنا قبل الآخر، وبالقريب قبل البعيد، وبالموروث قبل الوافد كما فعل القدماء فى تأسيس علم الأصول، أصول الـدين وأصول الفقه بل وعلوم التصوف منذ القرن الأول قبل الترجمة

فى القرن الثانى وإنشاء الفلسفة فـى القـرن الثالـث. تعنـى الخصوصية ادبيا، البداية بالجذور قبل الثمار، وبالجـذع قبـل الأوراق، وبالطين قبل الماء، وبالأرض قبل السماء[1].

ويتطلب الدفاع عن الهوية الثقافية ثانيـا كسـر حـدة الإنبهار بالغرب، ومقاومة قوة جذبه، وذلك برده إلى حـدوده الطبيعية، والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية. فكـل ثقافـة مهما إدعت أنها عالمية تحت تأثير أجهزة الإعلام فإنها نشأت فى بيئة محددة، وفى عصر تاريخى معين. ثم انتشرت خارج حدودها بفعل الهيمنة وبفعل وسائل الاتصال. فلمـاذا يطبـق المركز مناهج علم اجتماع المعرفة والأنثروبولوجيـا الثقافيـة على ثقافات الأطراف ويستثنى نفسه منها؟ ألا يمكن أن يصبح الدارس مدروسا، والملاحِظ ملاحظا، والذات موضوعا؟، وهنا يأتى أهمية إنشاء علم "الاستغراب" من أجل تحويل الغرب من كونه مصدرا للعلم كى يصبح موضوعا للعلم. فيـتم القضـاء على أسطورة الثقافة العالمية المنتشرة خارج حدودها نظـرا،

(١) وهذه هى الجبهة الأولى من مشروعنا "التراث والتجديد"، الموقـف مـن التراث القديم، وهو البيان النظرى الأول، القاهرة ١٩٨٠. وقد تم إخراج المحاولة الأولى بالعربية فى "من العقيدة إلى الثورة"، مدبولى، القـاهرة ١٩٨٧.

وفى الممارسة تمارس المعيار المزدوج، قيم التنوير داخلها، ونقيضها خارجها، الحرية والديموقراطية والعقل والعلم والتقدم والمساواة فى الداخل، فى المركز، والقهر والتسلط والخرافة والجهل والظلم الاجتماعى فى الخارج، فى الأطراف، كما تنتهى علاقة مركب النقص فى الأطراف مع مركب العظمة فى المركز، ويصبح كلاهما دارسا ودروسا، ذاتا وموضوعا، ملاحِظا ولاحظا. فإذا كان الغرب يقوم بدور الذات وثقافات الأطراف بدور الموضوع فى "الاستشراق" فإن الغرب يقوم بدور الموضوع وثقافات الأطراف بدور الذات فى "الاستغراب". هنا تتحرر الأنا عن عقدة الخوف، وتنشئ لها مشروعها المعرفى المستقل وتكون لها طموحها العلمى، وتقضى على عقدة الرهبة من الآخر وتبين حدود مشروعه وطموحه العلمى وتحوله إلى شئ اليوم كما حولها هو إلى شئ بالأمس. وعلى هذا النحو تكمل الأنا تحررها الثقافى تطويرا لتحررها السياسى والاقتصادى وحفاظا عليهما. وتنهى الأشكال الجديدة للهيمنة القديمة، وتعيد التوازن لحوار الحضارات، وتجعلها كلها على مستوى التكافؤ والندية، بحيث يمكن كتابة تاريخ البشرية بطريقة أكثر عدلا. فلا يعتبر ما قبل

العصور الحديثة بدايات التاريخ، وسيطا وقديما وكان ما قبلهما العماء، وما بعد العصور الحديثة هو التاريخ وما بعده الخواء. إن الإنسانية أوسع رحابا من أن تحصر فى تـاريخ الغـرب الحديث، والتاريخ أكثر عمقا مـن أن يبتسـر فـى العصـر الحديث(١).

ويمكن التخفف من غلواء العولمة ثالثا عن طريق قدرة الأنا على الإبداع بالتفاعل مع ماضيها وحاضرها، بين ثقافتها وثقافات العصر ولكن ليس قبل عودة الثقة للأنا بذاتها، ولـيس قبل الانبهار بالآخر كنقطة جذب لها وإطار مرجعى لثقافتهـا. التفاعل فى الواقع الخصب، وإحضار الماضى والمستقبل فـى الحاضر هو السبيل للمزج العضوى بين الخصوصية والعولمة وصهرهما فى أتون الواقع الجديد ومتطلبات العصر. وإذا كان الصراع بين الخصوصية والعولمة هو فى الحقيقـة صـراع على السلطة فى المجتمع بين فـرقين متخاصـمين: السـلفية والعلمانية، فإن المدخل الأيديولوجى لكليهمـا يمكـن تعريتـه والعودة إلى المعاش ومطالبة كل من الفريقين بالاستجابة إلـى

---

(١) وهذه هى الجهة الثانية من مشروعنا. وقد صدر منها البيان النظرى مع محاولة أولى للتطبيق فى "مقدمة فى علم الاسـتغراب"، الـدار الفنيـة، القاهرة ١٩٩١.

تحديات العصر. ففى الواقع يتم انصهار الفكر. ولا فرق بين أن يتم تحرير الأرض باسم الخصوصية، والجهاد فى سبيل الله، والإذن بقتال المظلومين للظالمين وبين أن يتم دفاعا عن الحريات العامة للأفراد والشعوب كما هو الحال فى فلسفة التنوير. ولا خلاف بين أن يتم تحرير المواطن بإعلان الشهادة، الشهادة على العصر بأن الله أكبر على كل من طغى وتجبر، والله أكبر قاصم الجبارين كما يعاول أنصار الخصوصية، وبين أن يتم ذلك باسم حقوق الإنسان كما يدعى أنصار الثقافة العالمية. ولا ضير أن يتم تحقيق العدالة الاجتماعية باسم الزكاة والتكافل الاجتماعى وحق السائل والمحروم والفقراء فى أموال الأغنياء والمترفين، والاستخلاف، والشركة وبين أن يتم ذلك باسم الاشتراكية أو الماركسية أو النزعة الإنسانية. ولا حرج فى أن تتم وحدة الأمة باسم التوحيد وبين أن تتم باسم القومية أو وحدة النضال العالمى. ولا خوف من أن يتم الدفاع عن الهوية والخصوصية الثقافية باسم الأصالة كما يريد أنصار الخصوصية أو باسم الثقافة الوطنية كما يريد أنصار الثقافة العالمية وكما اتضحت فى الأدبيات الاشتراكية. ولا ضرر من أن تتم تنمية الموارد

البشرية باسم تسخير قوانين الطبيعة لصالح البشر وبين أن تتم باسم التقدم والتصنيع. فالغاية واحدة وهى السيادة على الأرض. ولا فرق أن يتم تجنيد الجماهير باسم الأمانة التى حملها الإنسان وأشفقت الجبال والأرض والسماء منها وبين أن تتم باسم النضال ووحدة النضال العالمى للعمال، وتحالف قوى الشعب العامل. فالغاية العملية واحدة وإن اختلفت الأطر النظرية[1]. التعددية النظرية إذن ممكنة. إذ لا يمكن توحيد أفكار البشر وإن أمكن توحيد قلوب الناس. قد يفكر كل إنسان بطريقة وإن كان الهدف مع الآخرين واحدا. لذلك تساءل الأصوليون القدماء: هل الحق واحد أم متعدد؟ وأجابوا: الحق نظرى متعدد، والحق العملى واحد. الأطر النظرية عند الناس متعددة، والأهداف العملية لهم واحدة. ففى الواقع ينصهر الفكر، وفى التغير الاجتماعى يتحقق الخطاب. والوفاق الوطنى تجميع للجهود وبذل للطاقة حتى ولو كانت المداخل النظرية متعددة. وهنا يبدو الخطاب الأيديولوجى هو الظاهر

(١) لم يصدر بعد بيان نظرى عن هذه الجبهة الثالثة فى مشروعنا. ومع ذلك هناك مادة أولية فى "الدين والثورة فى مصر" (ثمانية أجزاء)، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، "هموم الفكر والوطن" (جزءان)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٧.

الذى يحتاج إلى تأويل، وفى الواقع تأويله. وهو المجاز وفى المجتمع حقيقته. وهو المجمل وفى الفعل بيانه. وهو المتشابه وفى حياة الناس أحكامه. قد يكون الخلاف فى اللفظ بين الخطابين، خطاب الخصوصية وخطاب العولمة، هذا يستعمل ألفاظ القدماء، وذاك يستعمل ألفاظ المحدثين. وقد يكون فى المصدر وكلاهما لغة، ولا مشاحة فى الألفاظ كما يقول الحكماء. هذا يستمد فكره من التراث، والآخر يستمد فكره من الحداثة. وكلاهما نقل، والخلاف فقط فيمن ينقل عنه. وقد يكون فى المنهج، هذا يستعمل المنهج الاستنباطى، يستنبط مصادره من أصول يقينية معطاه سلفا، والآخر يستعمل المنهج الاستقرائى، يستقرىء مقاصده من مصالح الناس واحتياجات العصر. كلاهما منهج واحد فلا فرق فى أسباب النزول عند القدماء بين من يأتى من أعلى ومن يصعد من أسفل، بين ما يأتى من الوحى وما يصعد من بداهة العقل وإدراك المصلحة كما تحقق ذلك فى عمر، محدث الأمة. وقد يكون فى الإحساس بالزمان وحركة التاريخ، هذا يرى أن الماضى أفضل من الحاضر وأن السلف خير من الخلف، وأن خير القرون القرون الأولى وان الخلافة ثلاثون سنة تتحول بعدها

إلى ملك عضود، والآخر يـرى أن المسـتقبل أفضـل مـن الماضى، وأن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها وأن الاجتهاد، مصدر من مصادر التشريع، والتنافس فى الخيرات. فالسابقون السابقون. هذا إذا خلصت النوايا، وصفت القلوب وزهد الناس فى السلطان وراعـوا مصـالح النـاس، وحرصوا على دور الأمة فى التاريخ[١].

(١) أنظر دراستنا فى هذا الموضوع حول الحوار الوطنى فى "الدين والثورة فى مصر"، جـ ٨، اليسار الإسلامى والوحـدة الوطنيـة، مـدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

الدور الحضارى الإسلامى الأسيوى
التشابه والاختلاف
بين الإسلام والحضارات الأسيوية

أولا: الإسلام دين أسيوى.

١- يظن الناس خطأ أن الإسلام انتشر غرباً نحو المغرب العربى ابتداء من فتح مصر حتى الأندلس وفتح المستعمرات الرومانية على شاطئ البحر الأبيض المتوسط بشاطئيه الشمالى الأوروبى والجنوبى الأفريقى نظر لطول علاقة قلب العالم الإسلامى بالغرب منذ"الحروب الصليبية حتى الاستعمار الغربى لحديث ومنذ حضور الثقافة اليونانية وانتشارها على نطاق واسع"فى الثقافة الإسلامية حتى أنهما يعتبران

(*) الحوار الحضارى الإسلامى الأسيوى، أوراق أسيوية، العدد ٣٩، أغسطس ٢٠٠١، مركز الدراسات الأسيوية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

ثقافة واحدة نظراً لاتحاد العقـل والنقـل، أسـاليب القـرآن ومنطق اليونان.

٢- والحقيقة أن الإسلام انتشر شـرقاً قـدر امتـداده غرباً وفتحت فارس أثناء ولاية الخليفة الثـانى عمـر بـن الخطاب، وفتحت أواسط آسيا أثناء ولايـة الخليفـة الرابـع عثمان بن عفان. واستشـهد عديـد مـن الصـحابة هنـاك مثل قثيم عباس حتى تحولت سـير الصـحابة إلـى ديـن شعبى جديد. وبلغ عشق السـنة أن تـم جمعهـا وتـدوينها فى بخارى وترمذ. وقد سـاعدت السـهولة الممتـدة مـن فارس شمالاً ومن العـراق شـرقاً وعبـر المحـيط مـن عمان والهند شرقاً حتى الصين على هذا الانتشار.

٣- وإذا كان الإسلام قد ارتـبط بالثقافـات العربيـة واليونانية والفارسية والهندية كما ارتـبط بالـديانات السـابقة عليه، اليهوديـة والمسـيحية كـذلك ارتبطـت الحضـارات الأسـيوية بـديـاناتها الرئيسـية: الهندوكيـة، والبوذيـة، والشامانية، والـزن، والكنفوشيوسـية والطاويـة والشـنتوية فى الهند والصين واليابان. فلا فـرق بـين الـدين والثقافـة

والحضـارة والمدنيـة والقـوانين الاجتماعيـة والـنظم السياسية والعادات والأعراف والتقاليد الشعبية.

ثانيـاً: أوجـه التشـابه بـين الإسـلام والحضـارات الأسيوية.

١- إذا كانت عقيدة التوحيد هـى جـوهر الإسـلام، توحيد الطاقات البشـرية الداخليـة والخارجيـة، الوجـدان والفكر والقول والعمل، وتوحيـد الأسـرة، النـواة الأولـى للمجتمع فـى صـورة القوامـة، وتوحيـد المجتمـع فـى التكافل الاجتماعى، وتوحيد البشرية تحـت شـعار "لا إلـه إلا الله" فإن ديانات آسـيا كلهـا ديانـات توحيـد، توحيـد الإنسان مع نفسه بالسيطرة علـى الأهـواء والانفعـالات، وتوحيد الإنسان مع الطبيعة. روح بـوذا واحـدة. الإسـلام والديانات الأسيوية كلاهما ديـن اللانهائيـة علـى امتـداد الصحراء العربية الكبرى أو سهول آسيا الوسطى.

٢- الإسلام دين أخلاقـى، يعتبـر العمـل الصـالح جوهر الإيمان. والرسول قـدوة فـى السـلوك الأخلاقـى ﴿**وإنك لعلى خلق عظيم**﴾ وغاية الإنسـان الوصـول إلـى

الكمال الخلقى. والديانات الأسيوية أيضاً تقـوم علـى هـذا الـدافع الأخلاقـى بسـيطرة الإنسـان علـى الانفعـالات والعواطـف والأهـواء والرغبـات والميـول والغرائـز. لذلك أنـزل كونفوشـيوس الـدين الصـينى فـى "كتـاب التغيرات" من السماء إلى الأرض.

٣- الإسلام ديـن اجتمـاعى يقـوم علـى التـرابط الاجتماعى فـى الأسـرة والمجتمـع، صـلاة الجماعـة، وصوم رمضان والزكـاة، والحـج، إحساسـاً بالجماعـة، اجتماعيــا وسياســياً. ويحــرم الاســتغلال والاحتكــار. الملكيـة وظيفـة اجتماعيـة، والمجتمـع الواحـد وحـدة عضـوية واحـدة كالبـدن الواحـد. وفـى الحضـارات الأسيوية بالرغم من أهمية الكمال الفـردى إلا انـه عضـو فى جماعة. فالكونفشيوسـية مـا هـى إلا مجموعـة مـن العلاقـات الاجتماعيـة بـين الفـرد وأسـرته. الأب والأم والأخ والأخت، وبين الفـرد وجيرانـه وأصـدقائه، وبـين الفرد والدولة. وحيـاة الرهبـان فـى الهندوكيـة نمـوذج الحياة الروحيـة الاجتماعيـة. الإسـلام نظـام اجتمـاعى

سياسى وكذلك الديانات الأسـيوية لا تنفصـل بـين الحيـاة الخاصة والحياة العامة.

٤- المرأة فى الإسلام لها حضـورها الفعلـى حتـى ولو لم تكن مساوية للرجل كليـة فـى مواضـيع الميـراث والشهادة والإمامة الكبرى والقضاء. هى جـزء مـن حيـاة المجتمع كما كانـت زوجـات الرسـول(ﷺ) فـى حياتـه وحياة المؤمنين. وفى الحضـارات الأسـيوية المـرأة فـى آسيا تشارك فى الحياة العامة. هى رمـز المواطنـة بزيهـا الوطنى. ومع ذلك تخضع للقوامة.

٥- الفن الإسـلامى بالأصـالة هـو فـن الزخرفـة عن طريـق الأشـكال الرياضـية المتكـاثرة تجـاوراً أو تداخلاً أو الحروف والخطـوط العربيـة وفـن اللانهـائى ضـد التصـاوير، فـن النهـائى. وفـى آسـيا خاصـة أوزبكستان، فن الزخرفة فـن أصـيل هـو الـذى أصـبح فيمـا بعـد الأرابيسـك Arabèsque. الـروح واحـدة، النسـق، والنظـام والجمـال فـى الرؤيـة اللانهائيـة، والانسجام والتآلف فى تجاور الأشكال الرياضية.

ثالثاً: أوجه الاختلاف بين الإسلام والحضارات الأسيوية.

١- إذا كانت عقيدة التوحيد هى جوهر الإسلام فإن الاختلاف فيها واقع. التوحيد فى الإسلام De Jure والاختلاف De Facto، اختلاف الألسنة والألوان والشعوب والأقوام والقبائل. كما إن التعددية فى الديانات الأسيوية فكر ودافع، عقيدة وشريعة، مبدأ وتعين. الآلهة، ومظاهر الطبيعة، والطبقات، والطوائف متعددة تسير وفقاً لقانون التنوع والاختلاف. لذلك نشأ الصراع بين المسلمين والهندوس. يريد المسلمون توحيد العقائد والناس والرؤى والشرائع، ويريد الهندوس إبقاء الطبيعة على حالها دون التبشير وإخراج الشىء عن مساره الطبيعى. الوحدة فى الإسلام أصل والاختلاف فرع، والاختلاف فى الحضارات الأسيوية أصل والوحدة فرع. الإسلام للفتح والجهاد وثقافات آسيا تتعايش فيما بينها دون أن تكون إحداها حق والأخرى باطل.

٢- الله فى الإسلام مفارق للعالم وخالق له وباعث له بعد فنائه ومحاسب للإنسان بعد الموت طبقاً لقانون الاستحقاق. فالجزاء طبقاً للأعمال، ثواب أم عقاب. والنفس الفردية محاسبة ومسئولة عن أفعالها. فالعقل قادر على التمييز بين الحسن والقبيح، والإرادة قادرة على الاختيار الحر. وفى الديانات الأسيوية لا يوجد إله خارج العالم، خالق وباعث له بعد فناء، يحاسب الناس. الله روح العالم والحساب والعقاب فى الدنيا وليس فى الآخرة. وتعود الروح إلى الدنيا فى بدن خسيس عقابا لها أو فى بدن حسن ثوابا لها. الأرواح واحدة تتناسخ فى دورة بين الحياة والموت.

٣- الإسلام دين واضح وبسيط، خال من التعقيدات. يقوم على العقل والبرهان. فالعقل أساس النقل عند المعتزلة. ومن قدح فى العقل فقد قدح فى النقل، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول عند ابن تيمية. والبرهان منطق الفلاسفة الذين يوحدون بين الدين والفلسفة فى حين يغلب على ديانات آسيا الأسطورة وبعض وسائل السحر وقراءة الطالع.

وتصل الأسطورة إلى حد الخرافة. وإذا كان من ضمن الوضوح والبساطة الطهارة والنظافة فإن بعض الديانات الأسيوية خاصة فى المعابد لا تراعى النظافة.

٤- لا توجد سلطة دينية فى الإسلام منعا للوساطة بين الحق والخلق بعد الاستفادة من تجارب أهل الكتاب، وأخذ الأحبار والرهبان أولياء من دون الله. ليس به كنيسة صاحبة سلطة على المؤمنين فى تقنين العقائد أو تفسير الكتاب. والعلماء ليسوا رجال دين أو كهنوت بل هم المتفقهون فيه العالمون به. فى حين يوجد رهبان للهندوكية والبوذية ورجال دين فى الكونفوشية والبوذية والشنتوية. وقد كانوا أحياناً هم الحكام أو يشاركون الحكام فى سلطاتهم. لذلك يدين الإسلام نظام الرهبنة ويدافع عن العمل فى الحياة الدنيا طريق إلى الآخرة.

٥- ولاء المسلم للأمة اى لجماعة المسلمين. والأقطار والأوطان أجزاء من الأمة. وحدة الأمة صورة من وحدة الإله. الهوية الإسلامية لا تنبع من الحدود الجغرافية بل من القيمة، الإيمان والعمل

الصالح. وفى نفس الوقت تخرج منـه الحركـات الوطنيـة الاستقلالية باسم الدفاع عن الـوطن. فحـب الـوطن مـن الإيمان. وديانات آسيا الغالـب عليهـا الـديانات الوطنيـة والقومية، الهندوكيـة الـدين الـوطنى للهنـد، والشـنتوية الدين الوطنى لليابـان، والكونفوشيوسـية الـدين الـوطنى للصين، لذلك أتى الإسلام الأسيوى إسـلاماً وطنيـاً يـدافع عن الاسـتقلال الـوطنى للشـعوب مثـل المسـلمين فـى الفلبين.

إن التشابه والاختلاف بـين الإسـلام والحضـارات الأسيوية لا يعتمد فقـط علـى تـاريخ الأديـان المقـارن كوحدات مستقلة خارج المجتمع والتاريخ بـل هـو رصـد لأوجه التشابه والاخـتلاف فـى الممارسـات الاجتماعيـة وتأصيلها على نحو نظرى. ويمكـن إعطـاء مزيـد مـن الشواهد الاجتماعيـة والسياسـية والتاريخيـة علـى هـذا التقابل إيجاباً أم سلباً مع دراسات لعديد مـن الحـالات. لـيس الإسلام الأسيوى هو صاحب خصوصية فريـدة فقـط بـل الإسـلام الأفريقـى والإسـلام العربـى بـل والإسـلام الأوروبى الأمريكى أيضاً. ومـا أسـهل بعـد ذلـك مـن

إعطاء الأمثلة من منـدناو وسـنكيانج وكشـمير وبورمـا وتايلاند والهند والفلبين على هذا التقابـل، فـالتقرير الكمـى لا يقل أهمية عن الوصف الكيفى.

الحـــــوار
والتعايــش الثقافــى

تعبير "خليج فارسى" تسمية جغرافية قديمة فى كتـب الجغرافيين العرب مثل "بحر العرب" الذى يطلق عليـه الآن" المحيط الهندى". فالأسماء متغيرة عبر التاريخ طبقا لميـزان القوى، مثل "بحر الروم" وهو البحر الأبيض المتوسط. ولما كان عصر الصراعات الكبرى مؤذنا بالرحيل مثل الصـراع بين إمبراطوريتى الفرس والروم، والعرب والروم قديما، فقد توارت أسماء الشعوب الغالبة لصالح أسماء المناطق المحايدة مثل "البحر الأسود"، "البحر الأحمر". وقياسا على ذلك يمكن تسمية الخليج "الخليج العربى الفارسى" نظرا لوجود العـرب والفرس على ضفتيه الجنوبية والشمالية. ولما وحد الإسـلام بينهما عبر التاريخ يمكن تسميته أيضا "الخليج الإسـلامى".

(*) ندوة الخليج الفارسى: "الواقع الموجود وآفاق المستقبل"، مركز دراسـات الخليج الفارسى والشرق الأوسط، معهد الدراسات السياسـية والدوليـة، طهران ٢٢-٢٣ فبراير ١٩٩٩.

وإذا كانت التسمية غير مألوفة فى تـاريخ الجغرافيـا التـى غلبت عليها مصطلحات الأقوام والشعوب والمناطق يمكـن تسميته "الخليج" فحسب، لفظ واحد تقع عليه دول الجوار التى تنتسب إلى دين واحد وثقافة واحدة ولغات متعددة، العربيـة والفارسية، اللغتين الرئيستين للشعوب الإسلامية. ومع ذلـك فالتسميات لا تهم، مجرد ألفاظ وأشكال. المهم هو المضمون، ألا يكون الخليج أمريكيا بريطانيا من حيث القوات الرابضـة فيه أو غربيا من حيث الثقافة المهيمنة عليه. وكما قال ابـن سينا " لا مشاحة فى الألفاظ"، وكما هو فى الحديث النبـوى "إن الله لا ينظر إلى صوركم ولكـن ينظـر إلـى قلـوبكم وأعمالكم". وما يهم فى البحث العلمى ليس أخـذ المواقـف الحدية والمناداة بالحد الأقصى. فهـى مواقـف أيديولوجيـة مسبقة بنزعات قومية سوفيتية لا تؤدى إلا إلى إثارة الضغائن والأحقاد وربما إراقة الدماء. ما يهم هـو البحـث العلمـى الموضوعى الهادئ الذى يبغى المصـلحة العامـة للجميـع متجاوزا الحسابات الصغيرة القديمـة إلـى الاسـتراتيجيات

الكبرى من منظور تاريخى طويل وليس السياسات المتغيرة لأنظمة سياسية طارئة[1].

ولقد عاش الخليج منذ أقدم العصور منطقة سكانية وثقافية واحدة لا فرق بين عربى وعجمى. ومن ذلك أتى حديث الرسول "لا فرق لعربى على عجمى إلا بالتقوى والعمل الصالح". تكلمت الشعوب على شاطئيه العربية الفارسية. وتصاهر العرب والفرس قبل الإسلام وبعده. وتعاونا على الصيد والعيش المشترك والسعى للرزق والكدح فى الأرض. فالأرض لله، يرثها عباده الصالحون كما عبر القرآن. والتاريخ هو الرصيد الأول للسياسة. ولا وعى سياسى دون وعى تاريخى.

ثم جاء الاستعمار البريطانى الحديث ليحتل دول الجوار حيث يقطن العرب والفرس وبعد القضاء على الخلافة العثمانية. وبدأت الثقافة الغربية، ثقافة المستعمر، فى الانتشار. تقوم على التفرقة بين الشعبين المسلمين ووضع بذور الفتنة بينهما طبقا لسياسة "فرق تسد"، وكما فعلت بين

---

(١) د. محمد الرميحى وآخرون: الخليج العربى وآفاق القرن الواحد والعشرين. كتاب العربى، الكتاب الثلاثون أكتوبر ١٩٩٧، الكويت.

مصر والسودان فى حلايب وشلاتين، وبين اليمن والسعودية فى عسير ونجران، وبين اليمن والحبشة حول جزر باب المندب، وبين السعودية والكويت والعراق فى مثلث تحت وصاية الأمم المتحدة شمال غرب الخليج، وبين الحبشة وإريتريا حول ترسيم الحدود، وبين العرب واليهود فى فلسطين، والهندوس والمسلمين فى شبه القارة الهندية لقسمة الشعوب والقضاء على ثقافاتها الوطنية الموروثة التى تقوم على وحدة الثقافة والأقوام. وقد فعل الاستعمار الفرنسى نفس الشيء بين الجزائر والمغرب فى واحة تندوف، وبين سوريا ولبنان وتقسيم سوريا الكبرى، وبين سوريا والأردن فى وادى الحمة وكما فعل الاستعمار البريطانى والإيطالى فى واحة جغبوب على الحدود المصرية الليبية وقسمة القبيلة الواحدة مثل قبائل أولاد على إلى دولتين بحدود مفتعلة، تتقاتل فيما بينها. وكانت هذه عادة الاستعمار فى أفريقيا بعد أن قسم الشعوب والقبائل باسم الحدود الدولية فوقت الحروب بين الدول المتجاورة، كل منها تود توحيد قبائلها. كما وقعت الحروب الأهلية بين القبائل المتناحرة داخل الدولة الواحدة مثل التوتسى والهوتو فى رواندا. وقضية الشعب الكردى

الموزع بين أربع أو خمس دول ما زالـت فـى الأذهـان. وأقرت الأمم المتحدة الحدود التى وضعها الاسـتعمار فـى القارة الأفريقية ورثتها الدول المستقلة بعد حركات التحـرر من الاستعمار. ولا يجوز تغيير ما وضعه الاستعمار حتـى تظل أفريقيا مجزئة مقسمة متشرذمة متحاربة فيما بينها باسم الحداثة. فالدولة أفضل من القبيلة، والحدود الجغرافية أبقـى من السكان. أفريقيا للأفريقيين شكلا، وأفريقيـا للأوروبيـين مضمونا. والثقافة هى السياسة على الأمد الطويل.

لقد زرعت الثقافة الغربيـة فـى شـعوب المنطقـة أيديولوجيات سياسية غربية عليها مثل الأيديولوجية القوميـة ومفهوم الدولة ذات الحدود الجغرافية الطبيعية. فالدولـة ذات شعب واحد، لغة وثقافة وتاريخا ودينا باستثناء القليـل مثـل سويسرا والدول ذات القوميات المتعددة خاصة فى آسيا. ومن ثم ينشأ الصراع بين القوميات داخل الدولة القومية Nation-State الواحدة. فالهوية القومية مـن الحـدود الجغرافيـة، والدفاع عن الوطن الأم دفاع عن هذه الحدود الجغرافية التى تم وضعها بفضل تقسـيم الإمبراطوريـات الكبـرى مثـل الرومانية والنمساوية والعثمانية. وعانت مـن ذلـك الأمـة

الإسلامية التى لا تستمد هويتها من الجغرافيا بل من التاريخ. ولا تتوحد مع الحدود المصطنعة، إرث الاستعمار الأوربـى الحديث بل مع عقيدتها التوحيدية الشاملة. فمـا ينشـأ بـين الشعوب الإسلامية من خلاف حول الحدود مثل الخلاف حول جزر الخليج إنما هو ناشئ من مفهوم الدولة القومية ولـيس من مفهوم الأمة الإسلامية. الخليج عربى أم فارسى؟ جـزره الثلاث عربية أم فارسية؟ وهى مشكلة مصطنعة لا حل لهـا من خلال مفهوم الدولة القومية. والأمة الإسلامية المتعـددة الشعوب والثقافات واللغات قادرة على جعـل الهويـة مـن العقيدة. فلا فرق بين عرب وفرس على شاطئ الخليج. الكل ينتسب إلى الأمة الإسلامية المترامية الأطراف، من الصـين شرقا إلى المغرب غربا. لا فرق بين لغـة عربيـة ولغـة فارسية. فكلا هما لغات الإسلام مثل التركية والأردية. هـذا هو واقع التاريخ والجغرافيا أيضا وليس مجرد مثالية دينيـة. فقد عاش الناس فى الخليج لا يعرفون الحدود، وينتقلون بين الشاطئين وفوق جزره. يتصاهرون ويعملـون. الجغرافيـة السياسية تحتم وحدة الخليج وشعوبه. والصراع بين الأنظمة السياسية الناشئة عن الدول القوميـة أى مـن أثـر الثقافـة

السياسية الغربية فى المنطقة وتبنّى الـنظم السياسـية لهـا. المشكلة إذن جزء من عملية التغريب العامة التـى وعقـت للمسلمين منذ عهد الاستعمار، وأثر من آثاره بعـد مرحلـة التحرر الوطنى.

وكلما تعثرت النظم السياسية فى الداخل لجـأت إلـى إثارة قضية الحدود فى الخارج ليهب الناس دفاعا عن التراب والوطنى ضد الاحتلال الخارجى وليس ضد القهر الـداخلى. فبعد أن انسحبت بريطانيا من منطقة الخلـيج احتـل الشـاه الجزر الثلاث. وقد كانت بطبيعتها الجغرافية وعبر امتدادها التاريخى وتحت ضرورة الحياة اليومية بين العرب والفرس، لا يعرفون حدودا ولا هويات قومية إلا الحيـاة المشـتركة، واللغات المتبادلة، والمصاهرة، والسعى للرزق. وقد قام الشاه بذلك فى حومة إنشاء الإمبراطورية الفارسية القديمة، عصر قورش، وأساطير الأبطال وبتأييد مـن الولايـات المتحـدة الأمريكية واستعماله ضد الثورة العربية فـى الخلـيج فـى الجنوب وفى الشمال بمساعدة الأكراد ضد العـراق. وكلمـا تعثرت الديموقراطية والمصالحة الوطنية ونشأت نظم تسلطية أثيرت مسألة الحدود الخارجية تحويدا للأنظار نحو الـداخل

دون الخارج كما هو الحال فى إثارة مسألة حلايب وشلاتين فى السودان أو واحة جعبوب بين مصـر وليبيـا أو واحـة تندوف بين الجزائر والمغـرب. فأصـبح الـوطن وسـيلة للاستهلاك المحلى وأداة للدفاع عن النظم السياسية. أصـبح الوطن وسيلة والنظام السياسى غاية وليس النظام السياسـى وسيلة والوطن غاية. ولو ترك الاستعمار الشعوب المتحررة حديثا، ولو تركت النظم السياسية التى فرحت بالدول الوطنية وحدودها المصطنعة بفعل الاسـتعمار، لـو تـرك كلاهمـا الشعوب بثقافاتها الموروثة وحياتهما المشـتركة وسـعيهما وكدهما فى الحياة لما نشأت مسألة الصراع على الحـدود أو مشكلة الخليج بين العرب والفرس[1].

إن ما يظن سلبيات قد يكون فى غاية الإيجاب. ومـا يحسب أنه خلاف بين العرب والفرس حول تسـمية الخلـيج وملكية جزره الثلاث قد يكون بداية الحل عن طريق الثقافة، القضاء على التغريب الثقافى السياسى Political Cultural Westernization وتطهير النفس منها والعودة إلى الثقافـة

---

(١) د. مريم سلطان لوتاه: المشاركة السياسية فى دول الخليج العربى، تحليل تاريخى ورؤية مستقبلية، سلسلة بحوث سياسية، أكتوبر ١٩٩٤ مركـز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة.

الإسلامية الأممية التى تقوم على وحدة العقيدة مع تعدد اللغات والثقافات الشعبية الخاصة والعادات والأعراف وأساليب الحياة اليومية. ويصبح الخليج منطقة تفاعل وتكامل ومصالح وأمن مشترك على الشاطئين بين العرب والفرس تحت راية الإسلام وباسم التوحيد، الوحدة والتنوع، الهوية والاختلاف. ويتكرر هذا النموذج فى حلايب وشلاتين بين مصر والسودان، وفى عسير ونجران بين اليمن والسعودية، وفى واحة البوريمى بين عمان والإمارات، وفى مثلث الأمم المتحدة بين الكويت والعراق والسعودية، وفى واحة تندوف بين المغرب والجزائر، وفى جنوب الصحراء بين ليبيا وتشاد، وفى واحة جعبوب بين مصر وليبيا، وفى المناطق المتنازع عليها بين موريتانيا والسنغال، وفى الصحراء بين المغرب والبوليساريو، وفى وادى الحمة بين الأردن وسوريا. ففى محافظات التكامل تنشأ الحياة المشتركة بين القبائل والأقوام، ويبدأ العمل المشترك لتنمية الموارد وإعمار الأرض حتى تتآكل الحدود الجغرافية المصطنعة الموروثة من عهد الاستعمار وتعود الثقافة الإسلامية القائمة على التوحيد بدلا من الثقافة السياسية الغربية القائمة على التمزيق

والتجزئة والتفتيت، وتحويل العالم الإسلامى إلى مجموعة من الدويلات الطائفية والعرقية للعرب والبربر والأكراد والسنة والشيعة والدروز.

وتمحى التناقضات الثانية أمام التناقضات الرئيسية. فمهما كان من خلاف بين العرب والإيرانيين حول الخليج فإن كليهما لهما عدو مشترك، الاستعمار والصهيونية، أمريكا وإسرائيل. فلا يمكن إيثار التناقض الثانوى على التناقض الرئيسى. تريد الولايات المتحدة كسر شوكة الثورة الإسلامية فى إيران كما كسرت شوكة الثورة العربية إبان العهد الناصرى الذى كان من دعائم الثورة الإسلامية قبل انتصارها. كانت الثورة العربية ظهيرا للمعارضة الإسلامية والوطنية فى عهد الشاه وضد سياسة الأحلاف ومناطق النفوذ، وضد محور الرياض - طهران - كراتشى، الحلف الإسلامى القديم منذ ١٩٦٥، وريث حلف بغداد المناهض للهويتين العربية والإسلامية. وقد استأنفت الثورة الإسلامية المستمرة مشروع الثورة العربية المجهضة: مناهضة الاستعمار والصهيونية، وتوحيد الأمة والتنمية والاستقلال الذاتى الوطنى والاقتصادى. السياسة استراتيجية كبرى شاملة

على الأمد الطويل وليست حسابات صغيرة حتى ولو كانـت حسابات النفط على الأمد القصير. إن بترول إحدى الجـزر الثالث يمكن استثماره استثمارا مشـتركا بـين دول الخلـيج لصالح تنمية مواردها وزيادة دخلها والدفاع عن أمتها بـدلا من ثروات النفط المبددة فى الحروب بين دول الجوار بشراء الأسلحة من الدول الاستعمارية ووضـع مرتبـات جنودهـا وتكاليف دفاعاتها وتشغيل مصانع سلاحها. نفط جزر الخليج ملكية عامة مشتركة لسكانها. فمفهوم الملكية الخاصة مفهوم غربى. وقد هبت الأمصار كلها عام الرمادة لإنقاذ الأخوة فى الحجاز. وتعمير الجزر مسئولية سكانها بما يعـود بالفائـدة عليهم. وأمن الخليج مسؤولية دول الجوار على شاطئيه بدلا من استدعاء الأجنبى الذى لا يبتغى إلا مصالحه الخاصـة، يهدد إيران ويستولى على نفط الخليج وثرواته[1]. ومن ثم لا

(١) د. عبد المنعم المشاط (محرر): أمن الخليج العربى، دراسة فـى الإدراك والسياسة، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة: القـاهرة، ١٩٩٤ وأيضا د. مصطفى علوى: أمن الخليج، رؤية مصرية، دراسـات فى الأمن والاستراتيجية، قراءات فصلية، مجلد(٤)، العـدد(٢)، ينـاير ١٩٩٦ مركز البحوث والدراسات السياسية، كليـة الاقتصـاد والعلـوم السياسية، جامعة القاهرة.

توجد رؤى إيرانية وسعودية وكويتية وإماراتيـة وعمانيـة وقطرية وبحرينية وعراقية وسورية ومصرية لأمن الخليج. بل هناك رؤية إقليمية عربية إسلامية له فى مقابـل الرؤيـة الغربية[١].

وبالإضافة إلى المخاطر الخارجية هناك مخاطر داخلية على شاطئ الخليج، مخاطر النزعـات العرقيـة والنعـرات الطائفية، العرب والفرس والأكراد والأذريين، السنة والشيعة مما يهدد وجدة الدول وهى مقدمة لوحدة الأمم والأقوام داخل الوحدة الإسلامية العامة. وقد نبه جمال الدين الأفغانى مـن قبل على ضرورة وحدة الفرس والأفغان، والفرس والعرب، والسنة والشيعة فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهـر فى الداخل. وهناك خطر اقتصاد الريع علـى دول الخلـيج واعتماد اقتصادها على مصدر واحد، هو النفط الذى يكـون

---

(١) د. محمد السعيد إدريس: إيران والأمن الإقليمى فـى الخلـيج العربـى، مركز البحوث والدراسات السياسية، ندوة "علاقات مصر مع دول الجوار فى التسعينيات، ٥-٧ ديسـمبر ١٩٩٨، مركـز البحـوث والدراسـات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة. وأيضا:
Professor Ali E. Hillal Dessouki: Regional Organization and Gulf security, Political science research papers Vol. ١ NO. ٣. P., July ١٩٩٤, Center for political research and studies.

٩٥% من ثرواتها. والنفط لا يدوم، ومخزونه يقل عاما بعـد عام. وماذا بعد خمسين عاما من الآن؟ إن التفكير فى موارد اقتصادية جديدة مثل التصنيع ابتداء من الصناعات البترولية الكيميائية كهدف مشترك أفضل من بيـع الطاقـة وتصـنيع اليابان وتدفئة الغرب. وهناك خطر التركيبة السكانية فى دول الخليج التى فى غالبيتها من الأسيويين، الباكستانيين والهنـود والفليبينيين. صحيح أنهم مسلمون معربون ولكـن وضـعهم الاجتماعى كعمالة أجيرة بدخل محـدود يجعلهـم أصـحاب الحقوق فى البلاد جيلا وراء جيل. وهناك خطـر التيـارات الدينية المحافظة، نوع الطالبان، والتى لا ترى فى الإسلام إلا الحدود والأشكال، العقائد والشعائر دون الأبنية الاجتماعيـة. وهى خطر يهم إيران والعرب على حـد سـواء. الهـدف المشترك إذن هو تقوية التيارات الإسلامية المستنيرة القادرة على التعامل مع قضايا العصـر والـدخول فـى تحدياتـه، وتحويل الإسلام إلى بنية اجتماعية سياسية اقتصادية ثقافيـة، نمط حياة، قادر على أن يظهـر لشـعوب العـالم عظمتـه وإنسانيته ودفاعه عن حقوق الإنسان والشعوب بعد أن ارتبط فى أجهزة الإعلام الغربية بالعنف والقتل والقسوة وانتهـاك

حقوق الإنسان والتخاف والفقر والجهل والمـرض والقهـر والتعذيب، إسلام الحريم والسراى والقصور والعبيد والإمـاء والغنائم[٢].

إن الحوار الثقافى بين علماء الأمة العرب والإيرانيين لهو إحياء لتراث أصيل قـديم. الثقافـة مقدمـة للسياسـة، والسياسة تمهيد للاقتصاد. وعقد الندوات على كلا الشاطئين من أجل حوار عربى إيرانى تتجاوز لقطيعة لا يستفيد منهـا إلا الاستعمار والصهيونية بدلا من هذا الفصام الذى يعيشـه عرب الخليج بين انتماء عربى وجوار إيرانى، وبدلا من هذه الازدواجية التى يعيشها شيعة الخليج بين حضور بدنى عربى وحضور ثقافى إيرانى. وربما يعيش عرب الأهـواز نفـى الازدواجية التى يعيشها شيعة العراق. والبداية بالعلماء قبـل السياسيين فالعلماء ورثة الأنبيـاء ثـم بالتجـار والمصـالح

---

(٢) د. محمد السعيد إدريس: إيران والأمن الإقليمى فـى الخلـيج العربـى، مركز البحوث والدراسات السياسية، ندوة "علاقات مصر مع دول الجوار فى التسعينيات، ٥-٧ ديسـمبر ١٩٩٨، مركـز البحـوث والدراسـات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة. وأيضا:
Professor Ali E. Hillal Dessouki: Regional Organization and Gulf security, Political science research papers Vol. ١ NO. ٣. P., July ١٩٩٤, Center for political research and studies.

المتبادلة فالحسن أخو الحسين، "وليس منا من بات جوعان وجاره طاو" كما قال الرسول. وأن حب آل البيت فى مصر جزء من الدين الشعبى كما هو الحال فى إيران. وقد زار مصر من قبل ناصر خسرو وسعدى الشيرازى وكثير من صوفية إيران مثل سهر التسترى وتتلمذه على ذى النون المصرى. ومنذ منتصف القرن الماضى بدأت السفارات بين مصر وإيران وكان سفراء إيران من كبار العلماء والمثقفين الإيرانيين مثل د. قاسم غنى، والأديب على دشتى. وقامت الطبعة الأميرية ببولاق بطبع أمهات الكتب الفارسية لا فرق بين تراث عربى وتراث فارسى. وتوالى انتشار المراكز الثقافية فى مصر، وأقسام اللغات الشرقية فى الجامعات المصرية. وأصبحت اللغة العربية بعد الثورة الإسلامية مع الفارسية لغتين رئيسيتين وليست لغة أجنبية أسوة باللغات الأوربية. الثقافة سياسية عليا واستراتيجية على الأمد الطويل. فإن تعثرت السياسات الوقتية نظرا للحسابات الضيقة فإن الرؤية الاستراتيجية الأشمل تبدأ بالثقافة ركيزة الوعى السياسى[١].

---

(١) د. السباعى محمد السباعى: العلاقات الثقافية بين مصر وإيران، ندوة "

إن خطر أفكار وأوضاع مثل العالم ذى القطب الواحد والعولمة ونهاية التاريخ وصراع الحضارات إلى آخـر مـا ينتجه الغرب الأمريكى من مفاهيم تجعلنا نشرحها ونلخصها ونهمش عليها دون أن نبدع مفاهيم خاصة تعبر عن مسـارنا التاريخى الخاص ورؤيتنا للعالم لا يقف أمامـه إلا تكـوين قطب آخر ومفاهيم أخرى من منطقة أخرى من العالم، ليس من المركز الأوربى التقليدى بل من الأطراف. وهناك ثلاثة أقطاب مرشحة لذلك: آسيا وهى مشغولة بنهضتها لاقتصادية بالرغم بعدها التاريخى وثقافتها الخاصة ومساحاتها الشاسعة، وأمريكا اللاتينية التى كانت تقليدا مهد جيفارا والتحرر مـن الاستعمار، والثورة على الثورة ولاهوت التحرير، وهى الآن مشغولة بمشاكل القهر والفقر والفساد والمخدرات. لم يبق إلا القطب العربى الإسلامى المرشح كقطب ثـان. لـذلك يـتم

علاقات مصر مع دول الجوار فـى التسـعينات" ٥-٧ ديسـمبر ١٩٩٨ مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلـوم السياسـية، جامعة القاهرة. وقد عقد مركز دراسات الوحدة العربية منذ عدة سـنوات فى جامعة قطر الحوار العربى الإيرانى لأول مرة. ثـم تلتـه جامعـة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية عن مصـر ودول الجـوار العام الماضى.

التركيز عليه بالحصار مثل السودان والعراق وليبيا، والتهديد مثل إيران وسوريا، والتهميش مثـل مصـر أو الحـروب الداخلية مثل لبنان والجزائر أو التقسـيم مثـل العـراق أو استنزاف الثروات مثل الحجاز فى الوسـط والأطـراف أو الاحتلال مثل فلسطين. فالحوار العربى الإيرانـى، وجمـع جناحى الأمة الإسلامية فى آسيا وأفريقيا قادر على أن يكون قطبا ثانيا للعالم ذى القطب الواحد، وأن يقوم العالم الإسلامى بالدور الذى كانت تقوم به النظم الاشتراكية قبل انهيارها فى أوائل التسعينات. ولقد قام الإسلام بهذا الدور عبر التاريخ فى صراعه مع الإمبراطورية الرومانية وأثناء غزو الصليبين لـه وإبان حركة التحرر الوطنى الحديثة[١].

---

(٢) مركز دراسات الوحدة العربية، العولمة، بيروت، لبنان ١٩٩٨.

من ثقافة السلطة
إلى سلطة الثقافة

أولا: ثقافة السلطة.

١- موضوع "المثقف والسلطة" موضوع شائع. تم التطرق إليه فى عدة رسائل جامعية ومؤلفات علمية ومقالات اجتهادية. وعقدت له عدة مؤتمرات وندوات عربية ودولية. وشاعت فيه الأحكام النمطية. ومن الصعب التطرق إليه من جديد دون تكرار ما هو معروف من أنماط العلاقات بين المثقف والسلطة. ومع ذلك إنه لشرف للمثقفين أن يذكروا أنفسهم برسالتهم، وأن يوقظوا ضمائرهم لأهم الأخطار التى يتعرضون لها فى حياتهم ألا وهو إغراء السلطة ومجاورة

(*) ندوة النقد الحضارى فى الفكر العربى المعاصر، أسئلة الحاضر وتحديات المستقبل، جامعة عبد المالك السعدى، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، نادى الكتاب، تطوان ٢٧-٣٠ أبريل ٢٠٠١.

وندوة إشكالية السلطة فى الفكر العربى الإسلامى ، جمعية الثقافة العربية فى بريطانيا ، لندن ٢٨-٢٩ يوليو ٢٠٠١.

السلطان. وكما حرم البعض نقد حتى بغلة السلطان كفـر أبـو موسى المردار شيخ المعتزلة كل من جالس السلطان.

ولا تبرز هذه القضية إلا فى المجتمعات النامية والتى تحتاج أنظمتها السياسية إلى نوع من الشرعية عـن طريـق التبرير الأيديولوجى لها نظـراً لأن الشـرعية الدسـتورية تنقصها إثر انقلاب عسكرى أو نظام ملكى أو حكم تسـلطى يعتمد على الطبقة أو نظام قبلى عشائرى، طالما أن السـلطة السياسية غير مستمدة من الشعب عن طريق الانتخاب الحـر المباشر دون تزييف أو تلاعب بنتائج الانتخابات ودون قهر أو تخويف للمرشحين من أجل ضمان نتيجة شبه إجماعيـة على الرئيس الأوحد والمرشح الواحد مدى الحيـاة أو علـى نواب الحزب الحاكم الذى يجرى الانتخابات وهو فى السلطة وفى كنف الدولة التى بيدها أجهزة الإعلام والأمن.

هنا تنشأ الحاجة إلى ثقافة السلطة من أجل إقناع الناس بشرعيتها واختياراتها السياسية. وهى ثقافة تابعـة للسـلطة. تدور فى فلكها حتى ولو غيرت السـلطة اختياراتهـا مـن النقيض إلى النقيض، من مقاومة العدو إلى الصلح معه، من الحرب إلى السلام، من مناهضة الاستعمار إلـى التحـالف

معه، ومن الاشتراكية كحل حتمى إلى الرأسمالية كضـرورة اقتصادية، ومن القومية العربية إلى القطرية. وغالباً ما يـتم ذلك بنفس الرجال. فالمثقف مهمته التبرير ولـيس التفكيـر، الدفاع وليس التحليل، المهنة وليس الرسالة، الوظيفة ولـيس القضية.

ولا يختلف فى ذلك المثقف العلمانى عن رجل الـدين. الأول يبرر اعتماداً على النظريات السياسية المدنية، والثانى يبرر اعتماداً على الموروث الدينى القديم. لذلك تحالف رجال السياسة ورجال الدين عبر العصور، وتفاوتـت السـلطتان السياسية والدينية على حكم الشعوب. وكـان أحـد أسـباب التحرر الفصل بين السلطتين، بين الكنيسـة والدولـة، فـى بدايات العصور الحديثة فى الغرب.

ويمكن معرفة ذلك اعتماداً على التجارب الحية الفردية والاجتماعية، "اعرف نفسك بنفسك" كما قال سقراط، و"فـى داخلك أيها الإنسان تكمن الحقيقة" كما قال أوغسطين وكمـا يستشـهد بهـا هوسـرل فـى التأمـل الخـامس فـى "تأملات ديكارتية"[(١)]. وهو اختيار القـرآن الكـريم ﴿**وفـى**

---

(١) E.Husseral: Méditations Chartesiennes; Trad. E. Levinas, Vrin, Pari, ١٩٣٥, P. ١٣٤.

الأرض آيات للموقنين، وفـى أنفسـكم أفـلا تبصـرون﴾، ﴿سـنريهم آياتنـا فـى الآفـاق وفـى أنفسـهم حتـى يتبين لهم أنه الحق﴾. فالاعتماد على رؤية ما يحـدث فـى العالم الخارجى وفى النفس هو الاستبطان الذى يتحول فيـه الخارج إلـى الـداخل، والمكـان إلـى زمـان، والواقـع إلى ماهية[1].

٢- والمثقف فى علاقته بالسلطة على ثلاثـة أنـواع. الأول الموظف الأيديولوجى التابع للسلطة والمبرر لقراراتها أياً كانت. يستعمل علمه وثقافته وأسلوبه وقدراته فى تـزيين قرارات السلطة بطرق جدلية، الدفاع عن القـرار والهجـوم على الخصوم كما يفعل رجل الدين فى الدفاع عـن العقيـدة والهجوم على خصومها. وقد يستعمل طرقاً سوفسطائية، قلب الحق باطلاً والباطل حقاً مادام الهدف هـو إقنـاع النـاس، والتسليم بما يقول، والخضوع للسلطان. الحقيقة هـو مـدى إقناع الناس بها كما هو الحال فى الإعلام حتى ولو لم يقتنع بها المبرر نفسه. فالوجود يقوم على العـدم يثبتـه الإيهـام

---

(١) وهو ما سماه عثمان أمين "الجوانية"، وهوسرل "الوعى الداخلى بالزمان"، وبرجسون "الديمومة".

والكذب والإقناع بالباطل والنفاق والازدواجيـة كمـا حلـل سارتر فى "الوجود والعدم" وكما حلل هيدجر ظاهرة "الرغى" فى "الوجود والزمان"[1].

والثـانى الشـهيد، المنـاهض للسـلطة، المعـارض لقراراتها، الناقد لسياستها، الـرافض لاختياراتهـا بـالقول وبالفعل. ويتم ذلك من خلال القنـوات الشـرعية وصـحف المعارضة والجمعيات الأهلية والمنظمات غيـر الحكوميـة والاتحادات الطلابية والنقابات العمالية والمهنية كالمحـامين والصحفيين والأطباء والمهندسين ونـوادى أعضـاء هيئـة التدريس بالجامعات. وهى محدودة الأثر ليس لهـا وسـائل الاتصال الجماهيرية العامة. وهى مهددة دائمـاً بالحصـار والحل والمنع. صحف المعارضة تطبع فى دور الحكومـة، قليلة التوزيع، مثقلة بالديون. همها أن تكون المعارضة بديلاً عن السلطة القائمة بنفس الفكر وطرق الممارسة وإن اختلفت فى الظاهر. المعارضة فى الحكم تسلطية أحادية الطـرف لا تسمح بالمعارضة كما تفعل السلطة.

---

(١) J. P. Sartre: L'Etre le Néant, Gallimard, Paris, pp ٥-١١١. M. Heidegger: Sein and Zeit, M. Niemeyer, Tubingen, ١٩٥٥, pp ١٦٧-١٧٠.

وقد يتم ذلك بطرق غير شرعية عن طريق التنظيمات السرية، والنشرات والمطبوعات والكتيبات والمنشورات تحت الأرض، وهو طريق مسدود لأن عيون الدولة فى كل مكان، وأجهزة الأمن لا تخفى عليها خافية. وهى فى الغالب مخترقة أو يتم التعرف عليها إذا ما اعترف أحد أعضائها بسبب أهوال التعذيب. وهى عاجزة عن تغيير نظام الحكم بالقوة إلا إذا تبناها الجيش. والجيش جزء من النظام، لا يتدخل فى السياسة. والهبات الشعبية وقتية، مثل هبات الخبز أو المظاهرات المؤيدة للانتفاضة والمعارضة للعدوان الأمريكى على شعب العراق سرعان ما تعود إلى سابق عهدها من استكانة وركود.

والثالث الجسر بين السلطة والمعارضة فيما عرف أخيراً بنظرية "التجسير" من أجل الإقلال من مضار السلطة والزيادة فى منافع المعارضة، وتقليل الفجوة بين السلطة والمعارضة من أجل استتباب النظام وإطالة أمده. الحوار الوطنى هو الطريق، والتعددية الفكرية والسياسية هى المنطلق. تصبح السلطة أكثر ديموقراطية باستماعها إلى آراء المعارضة. وتصبح المعارضة أكثر اقتراباً من السلطة

والتأثير فيها. هو الطريق الثالث بين السلطة التى تقمع المعارضة، والمعارضة التى تريد اقتلاع السلطة.

وإن كان التجسير ممكناً بالفعل، وأقرب إلى الحل العملى لتحقيق السلم الاجتماعى ونزع الفتيل من الصدام بين السلطة والمعارضة الذى قد يصل إلى حد القتال المسلح كما هو الحال فى الجزائر والسودان بشكل علنى جهرى وفى مصر وتونس وليبيا والمغرب والعراق بشكل مكبوت ضمنى. هى طريقة شد الحبل بين السلطة والمعارضة، وجولات الحرب، بلا غالب أو مغلوب كما هو الحال فى اليمن والكويت والأردن. وتظل التجربة اللبنانية فريدة فى نوعها حيث تقوم المعارضة بدولة داخل الدولة، وتمارس سلطة الدول فى الدفاع وتحرير الأرض وتنظيم الخدمات الاجتماعية.

ولا يوجد ضامن لئلا يتحول التجسير بين السلطة والمعارضة إلى نوع من الانتهازية. فالمثقف يستفيد من الفريقين. يستفيد من السلطة المنصب والتأييد والمنبر والإعلام والأمان وبعض هامش الحرية والمناورة وربما بعض الربح من أهل الحظوة. ويستفيد من المعارضة

احترامها وتقديرها. فهو لسان حالها والمعبر عن مطالبها والمطالب بشرعيتها. فهو أشبه بالملونين بين البيض والسود. وهو ليس غريباً على الطبقة المتوسطة، البرجوازية الانتهازية بطبيعة تكوينها وممارساتها[١].

٣- ومهما بلغت خدمة المثقف للسلطة فإن السلطة تضحى به بعد أن تستعمله. فالسلطة لا تعمل إلا بمنطق الاستمرار والبقاء ضد الخصوم. وتعمل على التناقضات بين المثقفين واستعدادهم جميعاً لخدمتها. فإذا كان الخطر من الإسلاميين فإنها تستعمل العلمانيين ضدهم لوصفهم بالعنف والحرفية والتخلف كما حدث فى مصر فى الخمسينات والستينات ثم فى الثمانينات والتسعينات حتى الآن، وكذلك فى تونس وسوريا والعراق وربما المغرب. وإذا كان الخطر من العلمانيين فإنها تستعمل الإسلاميين ضدهم وتصفهم بالمادية والإلحاد والانحلال، ومن لا إيمان له لا أمان له، كما حدث فى مصر فى السبعينات، ومازال فى السودان وأفغانستان وشبه الجزيرة العربية والتيار المحافظ فى إيران الذى يسيطر

---

(١) انظروا دراستينا: "رسالة الفكر"، "دور المفكر فى البلاد النامية"، قضايا معاصرة فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص ٣-٢٧.

على القضاء والثقافة. تضرب السلطة هذا الفريق بذاك الفريق من أجل إضعاف الفريقين المعارضين وتقوية النظام القائم، ويقوى القلب إذا ما ضعف الجناحان. وإذا ما كانت السلطة قوية فإنها تضرب التيارين فى آن واحد لإضعافهما فى البداية كما حدث فى مصر فى الخمسينات بضرب الإخوان فى ١٩٥٤ والشيوعيين فى ١٩٥٨ بعد تأميم قناة السويس فى ١٩٥٦، والوحدة مع سوريا ١٩٥٨ فى ذروة القومية والنضال ضد الاستعمار والصهيونية.

العلاقة بين المثقف والسلطة هنا تقوم على الكذب والنفاق والمنفعة العاجلة، والشعب هو الضحية. يظن المثقف أنه يستعمل السلطة لصالحه لنشر تياره السياسى بالاستعانة بالدولة خاصة أن الإعلام فى يده ميسر، سواء كان إسلامياً أو ماركسياً. والحقيقة أن الدولة هى التى تستعمله وتستدرجه. تقدم له القليل لتأخذ الكثير. تحسن صورتها أمام الشعب وفى نفس الوقت تضحى به إذا ما تجاوز الخط الأحمر، وقام بدوره الخاص لحسابه الخاص. فالعبد لا يصبح سيداً، والخادم لا يصير مخدوماً.

٤- والمثقف السلطوى هو الأيدلوجى بصرف النظـر عن اتجاهه، إسلامياً كـان أم ماركسـياً، وهمـا الجناحـان الرئيسيان للقاب. هو الذى انتسـب إلـى حركـة الإخـوان المسلمين أو إلى إحدى الفصائل الشيوعية فى شبابه. وربمـا يكون القومى خاصة فى الشام والعراق ومصر الـذى كـان اختيار معظم النظم السياسية فى الخمسينات والستينات، وفى الخليج فى السبعينات والثمانينات وربما حتـى الآن عنـدما أصبحت القومية اختيار العرب بعد حركـات التحرر الوطنى وأثناء بناء الدولة الحديثة.

وهو الجامعى، الباحث الأكاديمى الذى توظفه سـلطته العلمية ونظرياته السياسية لخدمة النظام. وسرعان ما يترقى فيه إلى اللجنة المركزية للحزب أو الوزارة. ومن أفضل من الأستاذ الجامعى لكى يكون الموظف الأيديولوجى للسلطة بما له من مكانة اجتماعية مرموقة، وحلو الحـديث، والمهـارة المهنية، وما يفترضه الشعب فيه من أمانة القـول وصـدق الخطاب.

وهو المهنى المهندس أو الطبيب أو المحامى، رجـل الفكر والعمل الذى يضحى بوقته من أجل القضـية العامـة،

والقادر أمام الناس على حل أزماتهم بالعلم والعمـل. يبنـى السدود، وينشئ المستشفيات العامة، ويدافع عن حقوق الناس. هم أهل الخبرة فى مقابل أهل الثقة. ولما كانت الجماهير تئن من ضنك العيش فإنها تنظر إلـيهم باعتبـارهم مخلصـين، وتصدقهم القول. وهو الضابط فى القوات المسلحة بعـد أن يحال إلى الاستيداع، ويتفرغ للعمل السياسى. فـالثورة مـن صنع الضباط الأحرار وهم ورثتها، والقادرون وحدهم على تحويل الثورة إلى دولة، يجمعون بين أهل الثقة وأهل الخبرة. يمثلون النظام فى الجيش، والقدرة على الفاعلية. ويعملون فى الحقل المدنى بعد أن كثر كلام السياسيين وقل الفعل، وبمـا لديهم من ثقة عند الناس خاصة إذا كانوا من أجيال الضـباط الأحرار من أهل الثقة وإن لم يكونوا من أهل الخبرة. لـذلك تم الحديث فى عهود الثورة العربية منذ الخمسينات خاصـة فى مصر والعراق عن "عسكرة المجتمع" خاصة فى لحظات الأزمات الكبرى الداخلية أو الخارجية.

وهو رجل الدين، فقيه السلطان. وقد كان منذ نشـأته الأولى مثقف السلطة منذ إضفـاء الشرعية على مغتصـب الحكم منذ الأمويين القدماء والأمويين المحدثين ضد ثـورات

آل البيت والخوارج والمعتزلة وفقهاء الأمـة الـذين نـالهم السجن والتعذيب. فالفقهاء نوعان: الأول لبس الحلة، ونـال المشيخة، وتنصب فى دار الإفتاء، وتصدر الإعلام وسار فى موكب الرؤساء[1]. يفتى بالحرب إذا حارب الرئيس ﴿**وأعدوا لهم ما استطعم من قوة ومن رباط الخيل، ترهبون بهد عدو الله وعدوكم**﴾. ويفتى بالسلم إذا شـاء رئـيس آخـر ﴿**وإن جنحوا للسلم فاجنح لها**﴾. يفتى باشتراكية الإسلام إذا اختار الرئيس الاشتراكية "الناس شركاء فى ثلاث: المـاء والكـلأ والنار". ويفتى بالرأسمالية إذا اختارها رئيس آخـر بآيـات التجارة وفقه النشاط الاقتصادى الحر وبتشبيه القرآن علاقـة الإنسان بالله وبالآخرة على أنها ﴿**تجارة لـن تبـور**﴾ مثـل ﴿**يأيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عـذاب أليم**﴾. فقد استعمل القرآن لغة الربح والمكسـب والخسـارة ﴿**وتجارة ترجون كسادها**﴾، ﴿**فما ربحت تجارتهم**﴾ وتحـدث عن حرية التعامل التجارى ﴿**إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم**﴾. ﴿**إلا أن تكون تجارة حاضـرة تـديرونها بيـنكم**﴾.

---

(١) وقد قال محمد عبده فى هؤلاء:

ولكنه دين أردت صلاحه ∴ أخاف أن تقضى عليه العمائم.

وغالباً ما يتم ذلك بنفس الرجال وأصحاب القتيا نظراً لقصر عهود الرؤساء بسبب الاغتيـال أو المـوت وطـول عمـر المشايخ لما ينعمون به من رغد العـيش وموفـور الصـحة وراحة البال.

٥- ويسرع المثقف إلى السلطة يحقق فيها ذاته. فلـم يكن له دور بارز فى مجتمعه. ولم يكن له مشروعه الفكرى أو العلمى الخاص. لم يكن له أثر على الحياة العامـة. كـان يقتصر دوره على العلم للعلـم، والثقافـة للثقافـة، والأدب للأدب. ثم وجد فى السلطة حضوراً أكثـر، وأثـراً أوسـع. وتحولاً مصطنعاً من النظر إلى العمل. علمه لم يساعده على الرقى الاجتماعى. فهى إذن فرصة العمر لئن يتحـول مـن دائرة الظل إلى دائرة الضوء.

لم تكن ثقافته بطبيعتها سلطة، سلطة المثقف والعـالم. كان حامل ثقافة أكثر منه مثقفاً، حامل علم أكثر منه علمـاً، ناقلاً أكثر منه مبدعاً. وسلطة الثقافة بطبيعتها إبداع فى عملية التغير الاجتماعى، والصلة بين النظر والعمل، سواء كانـت ثقافة الحاكم أم ثقافة المحكوم. فلجأ إلى ثقافة السـلطة كـى يكمل بها نقصه، نقص الممارسة والفاعلية، والخـروج مـن

دائرة المجهول إلى دائرة المعلوم. لم يكن ولاؤه للمجتمع أو للتاريخ من أجل التغيير الاجتماعى ونقل مجتمعه من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى. إذ يتحقق هذا الولاء قبل اقترابه من السلطة وبعد خروجه منها. هو الولاء الدائم لحركة التاريخ وليس الولاء الوقتى للسلطة أو للمنفعة الشخصية. فيجد فى الولاء للنظام السياسى القائم بديلاً عن الولاء للمجتمع وللتاريخ. فالعاجل أفضل من الآجل، وعصفور فى اليد خير من عشرة على الشجرة، والحاضر أولى من المستقبل.

لا يعرف أن السلطة الفعلية هى سلطة الثقافة وليس ثقافة السلطة. سلطة العالم وليس عالم السلطة، سلطة الفقيه وليس فقيه السلطة. تنبع سلطة الثقافة من داخلها ولا تأتى من خارجها. هى ما سماه الفلاسفة الفكرة – القوة وليس بالضرورة إرادة القوة المنفصلة عن الفكر وحتى لا تتحول إلى مجرد قوة عضلية(١). فالوحى ممكن الوقوع كما يقول محمد عبده لأنه يتضمن فى ذاته إمكانية تحققه. وهى سمة المثال عند فشته أيضاً، مثال واقع عن طريق التحرر، تحرر

---

(١) الفكرة – القوة Idée – Force عند فوييه A.Fouillée، جويو J.M.Guyau.

الأنا من سيطرة اللاأنا[١].

ويظل مزدوج الشخصية بين الداخل والخارج، الأنا والآخر، العلم والعمل، الصدق والنفاق، الضمير والتملق، الصدق والكذب، واجهة مع النفس وواجهة مع الآخر، طرف فى السر وطرف فى العلن فينشأ الخطاب المزدوج، حديث النفس وحديث المجتمع. وسرعان ما يكتشفه الناس أو تلفظه السلطة وتستبدل به غيره أكثر قدرة على الإيهام.

ويكتنف ذلك كله حب الظهور والرغبة فى الوصول، والتحول من عالم ما بين الجدران إلى عالم الاجتماعات وأجهزة الإعلام، من دور العلم إلى دور الصحافة، من الصورة الذهنية إلى الصورة المرئية، ومن قلب النظرة إلى الداخل كنظرية فى الرؤية إلى قلب النظرة إلى الخارج. فلا يرى شيئاً إلا أشباحاً يتحرك وسطها، يخطابها وهو ينكرها. ودائرة الضوء خير وسيلة للحضور من دائرة الظل. يبغى الرقى الفردى وليس التقدم الاجتماعى، الانتقال من منصب أدنى إلى منصب أعلى. ولا يأس من المصاهرة كسبيل للوصول.

(١) محمد عبده: رسالة التوحيد، طبعة المنار (د.ت)، ص١٠٨-١١٨.

ثانيا: سلطة الثقافة.

١- إذا كانت ثقافة السلطة هى ثقافة الحكم فإن سـلطة الثقافة هى ثقافة المعارضة، ليسـت المعارضـة السياسـية الحزبية بل المعارضة الشعبية. إذا أن المعارضة السياسـية الحزبية إنما تمثل أيضاً ثقافة السلطة البديلة بمنطق السـلطة القائمة عن طريق مثقفى المعارضة الذين يتحولوا إلى مثقفى السلطة إذا ما وصلوا إلى الحكم. كلاهما مثقفوا السلطة، فـى الحكم أو خارج الحكم، فى الحكومـة أو فـى المعارضـة، اعتماداً على مبدأ تداول السلطة. يتغير الحاكم وتبقى ثقافـة الحكم.

إنما سلطة الثقافة هى التى توجه الحكم. هـى الثقافـة الشعبية التى تتحكم فى سلوك الناس وقيمهم ومعايير سلوكهم بل وتصوراتهم للعالم. وفيها تتفاعل كل عناصر المـوروث الثقافى الدينى والشعبى، النصوص الدينية والأمثال العاميـة والحكم الشعبية ففى المجتمعات التراثية أى النامية، الثقافـة مازالت حية، ماضية حاضرة، تؤثر فى سلوك الناس. لم تتم القطعية مع موروثها بعد كما هو الحال فى التجربة الغربيـة فى مطلع العصور الحديثة. هى أكثر من "ولاية الفقيه" التـى

تستمد سلطتها من الشخص الملهم المطاع وليس من الفكـر الناقد، من سلطة الإيمان وليس من نقد العقل. ولايـة الفقيـه سلطة رجل الدين الذى تحول إلى رجل سياسة. سلطة الفقيه الذى أصبح رئيس دولة. سلطة الرأى الذى تحول إلى سلطة المذهب. هى ثقافة غير مشخصة فى مجموعة القيم والعادات والتقاليد والممارسات الشعبية بصرف النظر عن الحاكم. بل إن الحاكم يعرف ذلك. ويستعملها مثقفـوا السـلطة خاصـة رجال الدين من أجل الدعوة إلى طاعة السلطان.

وسلطة الثقافة نوعان. سلطة الحاكم وسلطة المحكوم، سلطة الحكم وسلطة المعارضة. وكلاهما مختلطان فى الثقافة الشعبية. يعتمد الحكم على ثقافة، وتعتمد المعارضـة أيضـاً على ثقافة السلطان دون ثقافة المعارضة فضـعفت وغـاب أثرها. وضاع تصديقها، وأصبحت معارضة مستأنسة تمثـل المعارضة باسم السلطة وتمثل السلطة باسم المعارضة[(١)].

---

(١) انظر دراساتنا: "التراث والتغير الاجتماعى"، "التراث والعمل السياسـى"، "التراث والنهضة الحضارية"، دراسات فلسفية، الانجلو المصـرية، القـاهرة ١٩٨٦ ص ٥١-١٧٦. وأيضاً دراساتنا العديدة فى الموضوع فى:

Islam in the modern world, vol. I, Religion, Ideology and Development, vol. II, Tradition Revolution and Cultre, Dar Kebaa, Cairo ٢٠٠٠.

٢- وتبدو سلطة الثقافة التى يفرزها الحكم فى التصور الهرمى العالم. شعورياً أو لاشعورياً، موروثاً من الفلاسفة أو من الصوفية أو من التراث المصرى الفرعونى القديم أو من حضارات الشرق القديم. فالعالم يتوزع بين الأدنى والأعلـى فى محور رأسى وليس فى محور أفقى، وعلى درجات وليس على درجتين أو درجة واحدة. كلما صعدنا إلى أعلـى زادت مراتب الكمال وقلت مراتب النقص، وكلما نزلنا إلى أسـفل قلت مراتب الكمال وزادت مراتب النقص. فالعالم موزع بين قطبين أعلى وأدنى، موجب وسالب على التراتب والتواصل، وليس على مستويين لا اتصال بينهما إلا الإنسان من حيـث هو نفس أو عقل أو روح يشير إلى أعلى، وبـدن أو جسـم يشير إلى أسفل.

هذه التراتبية فى الكون تنعكس على كل شـئ وعلـى المعارف الإنسانية التى إذا أتت من أعلى مثل النبوة والإلهام والحدس كانت أقرب إلى الصواب، مما لو أتت من أسـفل، خاصة من الحواس الخمس الخارجية. وفى الفضائل الخلقية، الفضائل النظرية أعلى من الفضائل العملية، والحكمة أعلاها والعمل اليدوى أدناها. وفى الطبقات الاجتماعيـة الـرئيس

أعلاها، كامل الأوصاف، والمرؤوسون أدناها خاصة العمال والفلاحون كما هو الحال فى "المدينة الفاضلة" للفارابى التـى مازالت مخزوناً نفسياً عند الناس وبنية ثقافيـة تقـام عليهـا الـدول الحديثـة وأحـد أسـباب تضـخم جهـاز الدولـة والبيروقراطية[1].

ولا يتطلب هذا التصور الهرمى للعالم أى تغيير فهـو نظام أبدى ثابت. يكفى أن يعيه الإنسان، أن يصـعد بعقلـه، ويسمو بروحه حتى ينال الكمال، ودون حاجة إلـى أعمـال الجوارح كما تقترحها الشريعة. شريعة القلب أعمق وأسـرع من شريعة البدن. لا يحتاج الإنسان إلا أن يعود إلى الـوراء بذهنه متراجعاً. إذا كان صدره ووجهه إلى الأمام فإنه يعـود القهقرى إلى منشئه الأول وظهره إلى الخلف راجعـاً إلـى الوراء وليس "خلفاً در" وتغيير الاتجاه بالفعل والسـير إلـى الأمام عوداً إلى المصدر الأول واجتهاداً بالفعل عن طريـق العمل الصالح والسيطرة على الانفعالات ومواجهـة الـنفس

---

(١) انظر دراستنا: الدين والرأسمالية، حوار مع ماكس فيبر، قضايا معاصرة جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربـى، القـاهرة ١٩٧٦ ص ٢٧٣-٢٩٤.

والحرص على صفاء السريرة ونقاء الضمير.

فإذا كانت المراتب على درجتين فقط ينشـأ التصـور الثنائى للعالم كما هو الحال فى نظرية الخلق وقسمة للعـالم إلى خالق ومخلوق، علة ومعلول، محرك ومتحرك، صـورة ومادة، فعل وانفعال، جوهر وعرض، كيف وكـم، تخلخـل وتكاثف، خلاء وملاء. وتنعكس هذه الثنائية فـى الإنسـان، نفس وبدن، عقل وحس. وفى المعرفة، حق وباطل، صـدق وكذب، صواب وخطأ، يقين وشك. وفى الأخـلاق، فضـيلة ورذيلة، حسن وقبـيح، حـلال وحـرام. وفـى العلاقـات الاجتماعية ذكر وأنثى، رئيس ومرؤوس، ملك ورعية، حاكم ومحكوم، قوى وضعيف، إمام ومأموم. وهو مازال التصور الشعبى السائد وأحد أسباب تحول العلاقات بين الذوات إلـى علاقة السيد بالعبد(١).

٣- وفى المعرفة، تهبط الحقـائق وحيـاً أو إلهامـاً، كالمعرفة الربانية، والعلم اللدنى، معرفـة مطلقـة لا يأتيهـا الباطل من بين يديها ولا من خلفها، ثابتة لا تتغير لا تأويـل

---

(١) وهو ما سماه هشام شرابى "المجتمع البطرياركى"، ووصفه نجيب محفوظ فى "الثلاثية" وترمز إليه علاقة سى السيد بأمينة.

فيها، تُفهم حرفياً، فالنقل أساس العقل. النقل يقـين والعقـل هوى وظن وشك. وتقبل توجهاتها لا اعتراض عليهـا. بهـا مصلحة البشر. ومن عصى يكون له أشد العذاب ومن أطاع يكون له حسن الثواب.

وتحتوى هذه المعارف على حقائق قائمة بذاتها. مقياس صدقها فى مصدرها وفى الإيمان بها والإخلاص لها. هـى غاية فى ذاتها وليست بالضرورة وسيلة لغاية أخرى. الوحى والنبوة حقائق فى ذاتها من الحقيقة الأولى. والعقيـدة حـق ويقين وليست مجرد بواعث على العمل الصالح. والشريعة، عبادات ومعاملات، تطبيق للأوامر الإلهية وليست بالضرورة تحقيقاً للمصالح العامة. والدين حقيقة فى ذاته وليس وسـيلة لإسعاد البشر.

وفى العصور المتأخرة تداخلت مع الخرافة والسـحر والطلسمات فى الثقافة الشعبية. فلم يعد هنـاك فـرق بـين الصوفى والمشعوذ، بين الربـانى والـدجال، بـين العـالم والجاهل. مما دفع البعض إلى إنكارها والدعوة إلـى العقـل الخالص، والقول البرهانى. فالحكمة كما يقول ابن رشد هـى "النظر فى طبيعة الموجودات كما تقتضى به طبيعة البرهان".

فإذا ما تكلست هذه الحقيقة فـى التـاريخ وتحجـرت أصبحت من المقدسات بل ومن المحرمات، لا يمكن تناولهـا بالنقد والتحليل مع أنها من صنع التاريخ. صـاغها رجـال ونحن رجال. نعلمهم ولا نقلدهم. فالأشعرية هى الحـق فـى العقيدة. والشافعية هى الحق فى الشريعة. والفرقة الناجية فى الجنة، وهى فرقة السلطان، والفرق الهالكة فى النـار وهـى فرق المعارضة. فينشأ التكفير ويغيب الحوار. ويسود منطق الاستبعاد والإقصاء. والماضى خير من الحاضر، والسـلف أفضل من الخلف، ﴿**وخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات**﴾، "خير القرون قرنى والذى يلونه".

٤- التحول إذن من ثقافة السلطة عند المثقف السلطوى إلى سلطة الثقافة عند المثقف المعارض لا يفيـد كثيـراً لأن سلطة الثقافة أيضاً ثقافة سلطوية عن طريق التـاريخ، فـى المخزون الثقافى لا تختلف كثيراً عن ثقافة السـلطة، ثقافـة الفرقة الناجية. السلطة والمعارضـة تقومـان علـى نفـس المنطق، منطق السلطة، فى الحكم القائم أو فـى المعارضـة القادمة.

كيف يمكن التحول إذن من ثقافة السلطة وسلطة الثقافة معاً حتى يمكن أن يتحرر الناس من ثقافة السلطة وسلطة الثقافة فى آن واحد؟ كيف يمكن إعادة بناء الثقافة الوطنية التى تصب فيها ثقافة السلطة من خلال أجهزة الإعلام أى من السلطة السياسية وسلطة الثقافة من خلال رجال الدين أى السلطة الدينية؟

كيف يتم التحول من سلطة ثقافة الفرقة الناجية الأشعرية فى العقائد، والشافعية فى الفقه، والتصوف كعلم لبواطن القلوب، والظاهرية فى الأصول؟ كيف يمكن التحول من ثقافة الحاكم فى السلطة أو فى المعارضة إلى ثقافة المحكوم التى انزوت فى التاريخ وأصبحت على هامش الوعى التاريخى "تزعم" و"تدعى" فى حين أن الفرقة الناجية "تقول" و"تقرر"؟

إنما يتم ذلك عن طريق إعادة بناء الموروث الثقافى حتى يتحول من سلطة الثقافة إلى تحرر الثقافة بحيث ترتكز الثقافة ليس على القمة بل على القاعدة، وليس على النص بل على الواقع، وليس على النقل بل على العقل. وهذه البدائل موجودة أيضاً فى التراث القديم ولم تعش فى المخزون

النفسى إلا عند القلة التى يسهل حصارها واستبعادها واتهامها بالكفر والخروج والمروق والزندقة والإلحاد وشق عصى الطاعة على الحاكم والأمير، يستحق القتل أكثر من مرة، كفراً فى الدين، وخيانة فى السياسة. فإن لم تكف هذه البدائل يمكن إبداع بدائل جديدة. فالزمن يتغير والعصور تتوالى، والاجتهاد لا يتوقف.

٥- ولما كانت العلوم الإسلامية القديمة هو المصدر الذى أفرز الثقافة الموروثة من خلال التعليم فإنه يمكن إعادة بناء هذه العلوم القديمة سواء العقلية أو النقلية أو النقلية الخالصة أو العقلية الخالصة أو العقلية الخالصة بناء على تحديات العصر. فمن العلوم العقلية النقلية الأربعة علم الكلام. وقد أفرز نسقين، الأشعرى كثقافة السلطة، والمعتزلة كسلطة الثقافة. الأول نظرية الذات والصفات والأفعال التى جسدت الوعى وصفاته خارجاً عنه وحنطته وتعبدته مما يتطلب استرداده داخل الوعى الفردى والجماعى من جديد فيصبح موجوداً قديماً باقياً، قائماً بالنفس منزهاً وواحداً، عالماً قادراً حياً سمعياً بصيراً متكلما مريداً حتى يتحول الفرد وتتحول الأمة من جهل إلى علم، ومن عجز إلى قدرة، ومن

موت إلى حياة.

ويرد الاعتبار للمعتزلة، المعارضـة العلنيـة بـالفكر (المعتزلة)، والمعارضـة العلنيـة بالسـلاح (الخـوارج)، والمعارضة السرية بالانتظار (الشـيعة)، وإحيـاء التعدديـة الفكرية ضد حديث الفرقة الناجية، فلا تجتمع الأمـة علـى ضلال، والكل راد والكل مردود عليه. وفى علـوم الحكمـة يعاد الاختيار بين البديلين، الإشراقى (ابن سينا) وهو ثقافـة السلطة إلى العقلى وهو سلطة الثقافة (ابن رشد). وفى أصول الفقه يعاد الاختيار بين الشافعية وهى ثقافـة السـلطة إلـى المالكية وهى سلطة الثقافة إثباتاً للمصالح. فما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن، والمصلحة أساس التشريع كما قال الطوفى. وفى التصوف يتم الاختيار بين تصـوف الصـبر والخوف والخشية والرضا والتوكل إلى تصور أكثر فاعليـة يقوم على مقامات الجهاد والاعتـراض ومواجهـة الحـاكم الظالم، والغضب لحق الله[1].

---

(١) وقد تم بناء علم الكلام من قبل "من العقيدة إلى الثورة" (خمسة أجـزاء)، مدبولى، القاهرة، ١٩٧٨، وعلوم الحكمة فى "من النقـل إلـى الإبـداع" (تسعة أجزاء)، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠-٢٠٠١. ومازال تحت الإعـداد "من النص إلى الواقع" (علم أصول الفقه) و"من الفناء إلى البقاء" (علـوم

ويمكن إعادة بناء العلوم النقلية وهى أكثر العلوم أثـراً فى المساجد والزوايا والمعاهد الدينية وفى الثقافـة الشـعبية للناس، علوم القرآن وبيان أهمية أسباب النـزول والناسـخ والمنسوخ أى حوامل المكان والزمـان، الواقـع والتطـور للوحى، وعلوم الحديث والتحول من نقد السند إلى نقد المتن، من النقد الخارجى إلى النقـد الـداخلى، وعلـوم التفسـير، والانتقال من التفسير الطولى، سورة سورة وآية آيـة إلـى التفسير العرضى أى التفسير الموضوعى، تجميع الآيات كلها حول الموضوعات طبقاً لوضع الإنسان فـى العـالم، مـع الآخرين ووسط الأشياء، وعلـوم السـيرة والانتقـال مـن الشخص إلى المبدأ، ومن عبادة الأشـخاص إلـى الالتـزام بالقضايا، وعلوم الفقه والانتقال من فقه العبادات إلـى فقـه المعاملات خاصة فى النظام الدولى فـى عصـر العولمـة والعالم ذى القطب الواحد[1].

التصوف) و"من النقل إلى العقل" (العلوم النقلية).

(١) انظر دراساتنا فى علوم القرآن "الوحى والواقـع دراسـة فـى أسـباب النزول"، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص١٧-٥٦. وفى علم الحديث "من نقد السنة إلـى نقـد المتن"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦،

أما العلوم العقلية الخالصة فقد استحوذ عليها الغـرب فى تاريخ العلوم، وجعلها جزءاً من تاريخ العلم وليس العلـم إخفاء لمصادره، وأخذ النتائج دون المقدمات، والنهايات دون البدايات مما يسبب أزمة فى العلم. وجعلناها نحـن مقـرراً جامعياً "تاريخ العلوم عند العرب" تقوم على أن العرب كانوا أسبق من الأوربيين وعلى عظمة العلماء العرب دون معرفة كيف خرج العلم الرياضى والعلم الطبيعى من عقلية القومية، والتوحيد بين الوحى والعقـل فى العلوم الرياضية، والوحى والطبيعة فى العلوم الطبيعية، والوحى والتجربة البشرية فى العلوم الإنسانية.

لقد حاولنا ذلك منذ فجر النهضة العربية علـى نحـو

ص١٣١-٢٤٣. وفى علوم التفسير "مناهج التفسير ومصـالح الأمـة"، اختلاف فى التفسير أم اختلاف فى المصالح؟، الدين والثورة فى مصـر. جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص٧٧-١٢٠. هل لدينا نظرية فى التفسير؟ أيهما أسبق نظرية فـى التفسـير أم نظرية فى تحليل الخبرات؟ قضايا معاصرة فى فكرنا المعاصـر، مـن التفسير الموضوعى إلى فلسفة التاريخ، قراءة فى السن التاريخيـة فـى القرآن لمحمد باقر الصدر، قم، إيران ٢٠٠١. وفى علوم السيرة: محمد، الشخص أم المبدأ؟، الدين والثورة فى مصر جـ٧ اليمين واليسـار فـى الفكر الدينى، ص١٦٣-١٦٧.

انتقائى. كما أعدنا المحاولة على شكل كلى بعد هزيمة يونيو حزيران ١٩٦١. ومازال المشروع قائماً لم يتم. فتلك مهمـة فريق من الباحثين لعدة أجيال وعلى الأمد الطويل. إذ مازال الوعى العربى يتنفس برئتين. الأولى قوية، ألف عـام مـن المحافظة منذ الغزالى حتى الآن، والثانية تحررية لم تعـش أكثر من أربعمائة عام، القرون الأربعـة الأولـى فيصـاب بالاختناق. ويرى العالم بعينين: الأولى قوية معاصـرة فـى المحافظة والحرفية، والثانية مجرد بصيص ضوء ليبرالـى فيكون أقرب إلى الأعور. ويسير على ساقين: الأولى طويل للغاية فى الشعائرية والطقوس والثانى قصير فـى العقلانيـة والبرهان فيكون أقرب إلى الأعرج. طائر بجنـاحين. الأول قوى شديد فى القطع واليقين، والثانى ضعيف مترهـل فـى الحوار والتشكك فينحرف الطائر نحو الجناح الأقوى. ولـم الاستعجال حتى لا نكبو من جديد بدعوى اختصار المراحـل واللحاق بالزمان وتكون النتيجة العودة إلى المراحل الأولى، وضياع الزمن، وتوقف التاريخ؟

٦- وفى هذا التصور العام للمرحلة التاريخية الراهنة من منظور كلى شامل يمكن إدراك أهمية النقـد الحضـارى

المزدوج للموروث القديم وليس للوافد الغربى الحديث فقـط كالعولمة، ونظام العالم الجديد، ونهايـة التـاريخ، وصـراع الحضارات، وحقوق الإنسان، وحقوق المـرأة، والأقليـات، وتلوث البيئة، والطائفية، والعنف، والنزعات العرقية الجديدة. يضاف إلى ذلك النقد الاجتماعى لمشاكل السـكان والبطالـة والطفولة والشيخوخة والأمراض الاجتماعية وعلوم الحيـاة، والجينات، والهندسة الوراثيـة. بـل ويعنـى أيضـاً النقـد الاجتماعى المباشر للتسلط والنظام الأبوى والتجزئة والتزلف والظلم الاجتماعى والتغريب ولامبالاة الناس.

إن المحاور الثلاثة للنقد الحضارى: المثقـف العربـى والسلطة، تحرير المرأة، الحداثة وما بعد الحداثة لهى تجليات لنفس الموضوع، جذور التسلط فى الموروث القديم، علاقتنا بالغرب وفى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش دون الوقوع فى الاضطراب الزمانى Anachronism، ونعيش مرحلـة لسنا فيها، ونضع أنفسنا فى مسار غيرنا. فنحن مازلنا نتحول من القديم إلى الجديد، من الماضى إلى الحاضر، ومن التراث إلى المعاصرة. ولم نحقق بعد الحداثة القائمـة علـى مثـل التنوير: العقل، والطبيعة، والإنسان، والحريـة، والمسـاواة،

والعدالة الاجتماعية، والتقدم. ومن ثم يكـون نقـد العقـل، والحداثة، والقانون، والنظام، والنسق والتقدم وكتابة "وداعـاً أيها العقل" و"ضد المنهج" نوعاً من الاضطراب الزمانى فـى مراحل التاريخ وتداخل مسارات الحضارات، وأقـرب إلـى نهاية العصور الحديثة الغربية من بداياتها "قواعـد لهدايـة الذهن"، "مقال فى المنهج". ومن ثم كان السؤال الضـرورى السابق على النقد الحضارى "فى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش"؟

ثقافـــة المقاومـــة*

تحية لانتفاضة الاستقلال فى عامها الأول

٢٠٠٠/٩/٢٩ – ٢٠٠١/٩/٢٩

فى هذه اللحظة التاريخية يشعر العرب بالعجز وامتهان الكرامة والتضحية بشعب عربى بأكملـه، نسـائه وأطفالـه وشيوخه وشبابه، ويكاد يضيع ما تبقى من فلسطين ٢٢% أما عيونهم كما ضاع الباقى ٧٨% فى ١٩٤٨، وبالتالى تضـيع فلسطين كلها فى قلب العالم الإسلامى وفى عاصمتها القدس، والحرم الشريف، كما ضاعت الأندلس منذ أكثر مـن سـتة قرون بسقوط غرناطة آخر مدنها. كان الغزو للأندلس مـن الشمال، من الغرب المسيحى ضد المسـلمين واليهـود فـى الجنوب، والآن الغزو فى فلسطين مـن الغـرب المسـيحى اليهودى ضد المسلمين. عاش اليهود فى حماية المسلمين فى الأندلس. وهاهم يعيشون فى حماية الغـرب الصـليبى فـى فلسطين، والمسلمون خاسرون فى الحالتين، فـى الماضـى

(*) مجلة "وجهة نظر"، أكتوبر ٢٠٠١.

والحاضر. لا يعنى ذلك أن ما يقع فى فلسطين حرباً دينية بل يعنى أن الصهيونية هى إحدى الإيديولوجيات الاستعمارية وريثة القرن التاسع عشر، جمعت بين الاحتلال الاستيطانى والعنصرية والرومانسية والعودة إلى الأرحام، وأن فلسطين آخر بقعة من الاستعمار الغربى الحديث، وأن المقاومة الفلسطينية هى حركة تحرر وطنى، وأن انتفاضة الاستقلال هى آخر مرحلة من مراحل الثورة الفلسطينية ضد الاستعمار الاستيطانى بعد أن تحررت جنوب أفريقيا، المرحلة قبل الأخيرة، وقبل أن تبدأ معركة سبتة ومليلية فى المغرب، وكشمير عند مجموع المسلمين.

ماذا يفعل المفكر العربى؟ هل تصيبه حالة العجز العام وامتهان الكرامة التى تصيب الجميع، حاكم ومحكوماً أم أنه يحاول أن يقاوم، ويبرز فكر المقاومة، وفلسفة المقاومة، "ولاهوت" المقاومة؟ ألا يستطيع أن يقاوم بسلاحه، الفكر إن عزت عليه المقاومة بالسلاح الفعلى؟ يستطيع المفكر مع المقاومة أن يكون هذا البصيص من الضوء فى ظلام السكوت الرهيب الذى يبدون عن بعد، الرأى العام العربى، والشهداء، وصياح أين العرب؟ والمفكر بطبيعته يشعر بأن

العالم بين يديه، وبأنه يستطيع تحقيق مدنيته الفاضلة، ملكوت السموات فى الأرض، لا فرق بين الحلم والواقع، بين ما ينبغى أن يكون وما هو كائن. ألم يرد فى تراثنا أن العلماء ورثة الأنبياء؟

يستطيع المفكر العربى أن يؤصل فلسفة للمقاومة فى اتجاهين محاولاً الإجابة على سؤالين:

الأول ما هى أسباب السكون الحالى فى الوطن العربى، حكام ومحكومين الذى يدهش الصديق قبل العدو مما جعل الوقوف إلى جانب المقاومة الفلسطينية محدوداً داخل الوطن العربى وعند أصدقائهم التقليديين فى دول عدم الانحياز وفى المعسكر الشرقى القديم، وفى أوربا بالغربية، وانحياز أمريكا الكلى للكيان الصهيونى؟

والثانى هل غاب مفهوم المقاومة فى ثقافتنا الموروثة، وإذا حضر ففى أى جانب منها؟ وهل يمكن إعادة بناء الثقافة الوطنية بحيث ترتكز على المقاومة بدلاً من الاستسلام للقاهر الداخلى أو العدو الخارجى، وتنشط الحركات الشعبية وتجند الجماهير؟

وللإجابة على السؤال الأول يمكن التعرف على أسباب

العجز العربى حتى يمكن معالجتها، فالتشخيص يـأتى قبـل العلاج فى الاحتمالات الآتية دون أن يكون لأحدها الأولويـة على الآخر بل قد تتضافر جميعها لخلق هـذه الحالـة مـن السكون العربى.

أولا: لماذا العجز العربى؟

١- هل عند النظام العربيـة عقـدة ١٩٤٨، هزيمـة الجيوش العربية وضياع نصف فلسطين، تمنعها من الوقوف بجانب انتفاضة الاستقلال ٢٠٠٠ حتى لا يضـيع النصـف الآخر؟ هل لدى العرب عقدة الحروب العربية الإسرائيلية بعد ١٩٤٨، العدوان الثلاثى فى ١٩٥٦ ثم الطامة الكبـرى فـى ١٩٦٧؟ ولماذا لم تستطع حرب الاسـتنزاف ١٩٦٩-١٩٧٠ وكذلك حرب أكتوبر ١٩٧٣ وانتصار المقاومة فى جنـوب لبنان حل عقدة التفوق العسكرى للعـدو الصـهيونى؟ هـل تغيرت موازين القوى الدولية بعد نهاية عصر الاسـتقطاب ولم يعد للعرب حليفهم التقليدى كالاتحاد السوفيتى ودول عدم الانحياز ومعسكر العالم الثالث وانحياز أمريكا التقليدى كلية إلى الكيان الصهيونى وكما وضح فى اجتماع مجلس الأمـن

الأخير الذى لم يستطع إصدار قرار ولا حتى بيـان لتأييـد الحقوق الوطنية المشروعة للشعب الفلسطينى وفى إنسـحاب أمريكا وإسرائيل من مؤتمر مكافحة العنصرية فى دوربان؟

لقد دخلت الجيوش العربية الحرب فى ١٩٤٨ وقبل أن تبلغ القومية العربية ذروتها فى الخمسينات والستينات. وكان من نتائجها الثورات العربية فى أواخر الأربعينـات وأوائـل الخمسينات مثل الثورة المصرية ١٩٥٢ والتى كانـت مـن أسبابها هزيمة الجيش فى فلسطين وجريمة الأسلحة الفاسدة. فهل هناك إمكانية لثورات عربية أخرى بعد نصف قرن كرد فعل على هذا الصمت العرب وعجز العرب عـن الوقـوف بجوار المقاومة الفلسطينية بالقول لا بالفعـل، وبالسـلاح لا بالبيان، وبالبيان لا بالنداء؟

لقد دخل العرب الحرب فى ١٩٤٨ نجدة لاخوتهم فـى فلسطين قبل النظم الثورية العربيـة، وانهزمـوا وضـاعت نصف فلسطين. وربما لن يدخل العرب الحرب عـام ٢٠٠١ ويضيع النصف الآخر من فلسطين ويهزمون أيضاً تاريخيـاً دون حرب أو قتال. فالعرب خاسرون فى حالة الحرب وفى حالة العجز، فى الإقدام وفى الإحجام إلا أن تظهر إبـداعات

جديدة للمقاومة بين حرب الجيـوش النظاميـة والمقاومـة الشعبية الوحيدة الصامدة بمفردها.

٢- هل حصار نظم الحكم العربيـة بـين الضـغوط الخارجية، أمريكا وإسرائيل والضغوط الداخليـة، الشـعوب والرأى العام، هو المسئول عن حالة العجـز العربـى؟ لقـد ارتبطت مصالحها بالخارج بالاعتماد شبه الكامل على القوات الأمريكية التى مازالت رابضـة بـالخليج وعلـى المعونـة الأمريكيـة لمصـر والأردن وعلـى التسـليح الأمريكـى والاستثمار الأمريكى وطبقة رجال الأعمـال فـى الـداخل، ونمط الحياة الأمريكى والثقافة الأمريكية عبر قنوات الفضاء. ولما كانت نظما فى مجموعهـا لا تسـتمد شـرعيتها مـن انتخابات حرة ونظم ديموقراطية سليمة فإنها تجد فى التأييـد الأمريكى فى الخارج تعويضاً عما ينقصـها مـن شـرعية دستورية فى الداخل.

وبعض الأنظمة العربية، وفى مقدمتها الشقيقة الكبرى، ودولة من دول الطوق عقدت معاهدات سلام بينهـا وبـين الكيان الصهيونى مما يقيدها بالقوانين الدولية وبالمعاهـدات التجارية وكما بدا فى قـرارات مـؤتمرات القمـة العربيـة

ووزراء الخارجية الأخيرة واستثناء مصر والأردن منها.

وفى الطرف الآخر يضغط الـرأى العـام العربـى، وتتحرك التنظيمات الشعبية وأحزاب المعارضـة إسـلامية وقومية والتى مازالت تحن إلى الخمسينات والستينات والتـى بلغت فيها حركات التحرر الوطنى والقومى مداها. والـنظم العربية مازالت فى معظمها ترث شرعيتها من هذين العقدين من الزمان، ملكية كانت أم عسكرية، قريش كانت أو الجيش. فكيف تكون هذه النظم الجيل الثانى مـن حركـات التحـرر الوطنى وهى تترك آخر حركة منها وحيدة معزولة، شـعبا أعزل يقاوم بأطفاله ونسائه وشيوخه جيشاً من أعتى جيـوش العالم؟ وإذا استمرت حالة العجز على ما هى عليه قد تتفجر الهبات الشعبية فى كل أرجـاء الـوطن العربـى والعـالم الإسلامى كما حدث الأمر فى بداية الانتفاضة ومحاولة قمعها بالحديد والنار.

٣- هل تعود العرب فى نصف القرن الأخير، عصـر الثورة العربية، على لصمت نظراً لغياب الأحزاب السياسـية الشعبية القادرة على تحريك الجماهير؟ كانت حركة الشـارع العربى فى الأربعينات نشطة ومؤثرة، الحركة الوطنية فـى

مصر وسوريا ولبنان والمغرب العربى. وضـربت دمشـق بالقنابل فى ١٩٤٥. واغتيل حسن البنا فى ١٩٤٩.

جاءت الثورات العربية عن طرق الجيـوش الوطنيـة التى كان ضباطها الأحرار روافد فى الحركـات الوطنيـة، الإسلامية كالإخوان المسلين أو الماركسية كحدتو أو مصـر الفتاة أو التيار الوطنى الشعبى التلقائى وريث ثـورة ١٩١٩. وبعد أزمة مارس ١٩٥٤ انفردت الثورة المصـرية بـالحكم بعد حل الأحزاب فى ١٩٥٣ وتنظيم الإخوان فـى ١٩٥٤. واستقرت بعد تأميم القناة فى ١٩٥٦. وثـق النـاس بعبـد الناصر وسلموه قيادة العمل الوطنى عن طريق التأييد الشعبى المباشر والخطاب السياسى للجمـاهير، وتوالـت الأحـداث تباعاً: الوحدة مع سوريا فى ١٩٥٨، قوانين يوليو الاشتراكية فى ٦٢-١٩٦٣، مقاومة الحلف الإسلامى فى ١٩٦٥، حرب الاستنزاف فى ١٩٦٩-١٩٧٠. وقامت الثورة العراقية فـى ١٩٥٨، واليمنية فى ١٩٦٤، والليبية فـى ١٩٦٩. وتحـول عبد الناصر إلى رمز لحركات الاستقلال الـوطنى، وبطـل للقومية العربية، وأحد زعماء العالم الثالث ودول عدم الانحياز منذ باندونج ١٩٠٥ حتى بلجراد ١٩٦٤.

ولما كان من الصعب خلق تنظيم شعبى بديل بعد حل الأحزاب والجماعات السياسية التى كانـت موجـودة قبـل ١٩٥٢ والتى تكون فيها الضباط الأحرار، ولم تستطع هيئـة التحرير ولا الاتحاد القومى ولا الاتحاد الاشتراكى العربـى تجنيد الجماهير عن اختيار حـر واقتنـاع سياسـى، بـدأت الجماهير فى إدارة ظهرها إلى التنظيمات السياسـية للثـورة وهى تولى قائدها ثقتها المباشرة كما ظهرت وهـى تودعـه بالملايين إلى مثواه الأخير.

وبعد أن انقلبت الثورة على نفسها من داخلها وبـنفس رجالها فى ١٥ مايو ١٩٧٠ لم تهب الجماهير دفاعـاً عـن مكتسباتها، لا الفلاحين عن الأراضى التى وزعت عليهم، ولا العمال على المصانع التى شاركوا فى إدارتها، ولا الطـلاب عن جامعاتهم الوطنية ضد الجامعات الخاصة، ولا تحـالف قوى الشعب العامل عن سيطرة طبقة رجال الأعمال علـى السياسة والمال.

٤- وبعد ما يقرب من نصـف قـرن علـى الثـورة المصرية خرج الجيل الأول عليها فـى مظـاهرات ميـدان

التحرير فى ١٩٧١-١٩٧٢. وتضامنت مع الأجيـال قبـل ١٩٥٢ فى معارضة زيارة القدس فى نـوفمبر ١٩٧٧ بعـد مظاهرات يناير فى ١٩٧٧. ومعاهـدة كامـب ديفيـد فـى ١٩٧٨. واتفاقية السلام فى ١٩٧٩، وقرارات سبتمبر ١٩٨٠ والتى أدت إلى تصفية رأس النظـام فـى أكتـوبر ١٩٨٠. وخرج جيل ثان متضامن مع الأول فى مظـاهرات عارمـة ضد العدوان الأمريكى على شعب العراق فى ١٩٩١ ثم فى عام ١٩٩٨. ومازال الجيل الثالث، جيل الصـلح، يـرفض التطبيع، ويتضامن مع انتفاضة الاستقلال فى الجامعات أثناء العام الدراسى. ومازالت النقابات والاتحـادات والجمعيـات والتنظيمات الأهلية تمثل الخيط الرفيع إلى يدل على حيويـة الشعب، ويشير إلى حركة الجماهير.

يظل السبب الرئيسى فى سكون الجماهير، اسـتبعادها من المشاركة السياسية على مدى نصف قرن، عمر الثـورة المصرية، باستثناء الهبات الشعبية مثل حركة الطـلاب فـى مارس ١٩٦٨ ضد أحكام الطيران، ومظاهرات الطلاب فـى ميدان التحرير فـى ١٩٧٠-١٩٧٢ ضـد احـتلال سـيناء والأراضى العربية، ويناير ١٩٧٧ ضـد غـلاء الأسـعار،

ويناير ١٩٩١ ضد العدوان على العراق. لم تنشأ أحزاب تلقائية شعبية مثل حزب الوفد أو التنظيمات الشيوعية العديدة أو جماعة مثل الإخوان المسلمين ينتسب إليها الناس طواعية. يؤمنون بها، وينشطون من خلالها.

ومازالت جماعات حقوق الإنسان والمرأة والمجتمع المدنى محدودة الأثر، نخبوية تدافع عن نفسها ضد تشويه صورتها بأنها غربية التوجه فى المفاهيم والدعم المالى. مازالت مطاردة وملاحقة من أنظمة الحكم. ومن ثم تختفى هذه الهبات والانتفاضات والجماعات النشطة فى بحر العزوف عن العمل السياسى فى نصف القرن الأخير.

٥- قد يكون غياب الخيال السياسى عند القادة العرب أحد أسباب العجز العربى. فالطريق ليس مسدوداً تماماً. عندما كان عبد الناصر يفاوض أوجين بلاك رئيس البنك الدولى لبحث تمويل مشروع السد العالى، واشترط مدير البنك أن تدخل مصر فى حلف بغداد، رأى عبد الناصر أمامه صورة دليسبس الذى كان يفاوض إسماعيل على حفر القناة. وجاءته فكرة التأميم. وقد أتت النظم العربية فرص عديدة كى تتم فيها اليقظة، ويبدع فيها الخيال السياسى مثل

غزو جنوب لبنان وحصار بيروت، ضرب المفاعل النـووى العراقى، اغتيال أبى جهاد فـى تـونس، خطـف الطـائرة المصرية فوق قبرص، التدعيم الأمريكـى الكامـل للكيـان الصهيونى ضد الشعب الفلسطينى، ولكـن نقـص الخيـال السياسى لم يحول هذه الأعراض السياسـية إلـى مبـادرات تاريخية تستطيع إخراج العرب من هذه الحالة مـن العجـز التام. وفى حالات الخوف يقل الخيال.

٦- لقد تقبل العرب فى تاريخهم الحديث عدة إهانـات متكررة مثل حصار العراق واستمراره أكثـر مـن عشـر سنوات بعد حرب الخليج الثانيـة بـلا مبـرر، واسـتمرار الغارات والقصف اليومى، وقبول العرب الحصـار دون أن يتجرأ نظام عربى على خرقه حتى يتحول الوطن العربى إلى عراق كبير تحاصر أجوائه وبحوره ومحيطاتـه وسـواحله. والغرض من ذلك كله تدمير العراق عسكرياً وتشتيت القوى العربية، وإضعاف الجبهة الشمالية بعد محاصرة إيران حتى يتم تصفية القضية الفلسطينية. ويتم حصار ليبيا قبل أن تدان أخذاً بالشبهات، وقبول العرب الحصار دون أن يجـرأ أحـد قادة العرب على خرقه فى حين استطاع بعض القادة الأفارقة

ذلك مما جعل ليبيا تتحول من قلعة للقومية العربية إلى زعيمة للتكتل العربى الأفريقى، وتحويل منظمة الوحدة العربية إلى الاتحاد العربى الأفريقى. ويتم تهديد السودان ومساعدة المتمردين فى الجنوب وضربه بدعوى امتلاكه مصنعاً للأسلحة الكيماوية من أجل فصل الجنوب عن الشمال. أصبحت أمريكا متحكمة عن بعد فى الفضاء العربى. وقبل العرب ذلك، وتحول إلى جزء مألوف من حياتهم اليومية يتعودون عليه يوماً وراء يوم. أصبح العرب سجناء داخل أوطانهم لا يتحركون فيه إلا بإذن من الأمم المتحدة التى تخضع للولايات المتحدة الأمريكية.

٧- أما الحركات الإسلامية المعاصرة خارج فلسطين فإنها عادت بقوة بعد أن أخرجها النظام السياسى من السجون فى السبعينات لتصفية الناصرية، ثم انقلبت عليه بعد اتفاقيات الصلح مع الكيان الصهيونى. ومازالت تريد الانتقام من كل الحركات العلمانية الناصرية والقومية والماركسية التى استبعدتها فى الخمسينات والستينات من العمل السياسى بعد أن كانت بؤرة الحركة الوطنية ومصدرها. هدفها الأول تصفية النظم السياسية فى الداخل قبل التوجه نحو الخارج

تحت التأثير فتوى ابن تيمية بتكفير من لا يحكم بشريعة الله. مازالت هى القادرة على تحريك الجماهير والنزول إلى الشارع وتنظيم المظاهرات ضد العدوان الأمريكى على شعب العراق ولصالح المقاومة الفلسطينية. أما فى فلسطين فإنها توحدت فى ميدان القتال مع باقى الحركات الإسلامية والوطنية والقومية والماركسية فى مواجهة الاحتلال الاستيطانى، لا فرق بين حماس والجهاد والديموقراطية والشعبية والعرب الأفغان.

مازالت خارج فلسطين مقاومتها فى الداخل، ضد النظم السياسية القائمة. شعاراتها وتنظيماتها ومظاهرتها لصالح المقاومة الفلسطينية "الحاكمية لله"، "الإسلام هو الحل"، "الإسلام هو البديل"، "تطبيق الشريعة الإسلامية" كلها موجهة إلى الداخل أكثر منها إلى الخارج. وإذا كان منها فى الخارج فإنه يتعلق بالداخل مثل "خيبر خيبر يا يهود، جيش محمد سوف يعود"، "إن الأقصى قد نادانا، من سيعيد القدس سوانا". ليس منها شعار "تحرير الأرض"، "إزالة آثار العدوان"، "التحرر الوطنى"، "الحقوق الوطنية للشعب الفلسطينى" لأنها شعارات علمانية، وتحقق مضمونها الشعارات الإسلامية

الأولى.

٨- وربما كان لحربى الخليج الأولى والثانية أثر على زهد الناس فى السياسة وعدم تحمسهم للعمل السياسى. فقـد وقعت حرب الخليج الأولى بطعن الثورة الإسلامية فى إيران فى الظهر بعد عامها الأول وهى فى ذروة تحدى الاسـتكبار الأمريكى، وبإيحاء من الولايات المتحدة حتى تتخاص مـن الثورتين معاً، الثورة الإسلامية فى إيران والقومية العربيـة فى العراق، وإيقاع تناقض بينهما وتحـت ذريعـة تصـدير الثورة الإسلامية أو تحريرعربستان. كانت الثورة الإسلامية فى إيران ظهير الثورة العربية ونصيراً لها. وفـى حـرب الخليج الثانية جاءت الضربة للكويت من العراق وليس مـن إيران، من الشمال وليس من الشرق، من القوميـة العربيـة ودعاتها وليست من الثورة الإسلامية وأئمتها. أراد العـراق أن يملأ دور مصر الذى بدأ فى الغياب. وأراد حاكم العراق أن يقوم بدور عبد الناصر بعد اختفائه دفاعـاً عـن الثـورة الفلسطينية أثناء مذبحة سبتمبر – ايلول ١٩٧٠.

وتوالت مآسى العرب، الحرب الأهلية فى لبنان ثم فى الجزائر والصومال، وانشغال المغرب بقضـية الصـحراء،

وتونس بالجماعات الإسلامية ونشـاطها، وليبيـا بأفريقيـا. والسودان بالجنوب، والأردن بجماعات المعارضة، والـيمن بالمحافظة على الوحدة، والبحرين بـالتحول الـديموقراطى، وقطر بالبحث عن دور، والكويت بالأسرى، وفـى عصـر العولمة الذى يتجمع فيه العالم كقرية واحدة يتفكك العـرب، ويتشرذمون بين عرب وبربر وأكراد، سنة وشـيعة، دروز وعلويين، نجد والحجاز، شمال وجنوب، ومسلمين وأقباط.

٩- وربما أدت سياسة الانفتاح الاقتصـادى وتخلـى الدولة عن دورها فى التخطيط الاقتصـادى ودعـم المـواد الأولية والإسكان للطبقات المحرومة إلى ازدياد درجة الفقـر واتساع رقعة الفقراء. مما دفع كل مواطن للسعى وراء لقمة العيش، وجرى الشباب وراء الوظيفة والاستقرار الاجتماعى. تلهيهم عن أحوالهم البرامج الدينية، وانتشار الإعلام الـدينى وكتب الجنة والنار، وعالم الجنة والملائكة، تعويضاً لهم عن مآسى الدنيا. وذاعـت المسلسـلات التليفزيونيـة. وجلـس المواطن بالساعات كل يوم أمام الشاشة الصغيرة، ينتقل مـن مسلسل إلى آخر ليعرف الخاتمة، نهاية النصـاب والمحتـال والمخادع والمنحل والمهرب وتاجر المخدرات. وانتشـرت

مباريات كرة القدم المحلية والإقليمية والدولية لحرب الأندية والفرق القومية وكأنها حرب بـين معسـكرات إيديولوجيـة وحروب استقلال وطنى يشارك فيها الجماهير فى السـاحات الرياضية مع اللاعبين أو ضدهم فتتحول إلى ساحات حرب، يسقط فيها الشهداء. وانتشرت مقـاهى "الشيشـة" للرجـال والنساء، وعمت الفنادق الكبرى فى مداخلها، وأصبحت قاسماً مشتركاً فى معظم الأفلام. بـل انتشـرت ديانـات الشـباب الجديدة، المخدرات، وعبادة الشيطان، والشـذوذ الجنسـى، وجماعات اللهو والجريمة المنظمة. فمن من هؤلاء يتحـول من الأسى والحسرة على فلسطين إلى العمل والمقاومة فـى فلسطين؟

١٠- ربما تعود الناس على أخبار الانتفاضة كل يوم، الأولى فى ١٩٨٧ والثانية منذ ٢٩ سبتمبر ٢٠٠٠. وأصبحت جزءاً عادياً من أخبار اليوم مثل مقدونيا وأيرلندا والشيشـان وكوسوفو، وقبلها البوسنة والهرسك. ومازالت أخبار المذابح فى الجزائر مستمرة كل يوم بالعشرات. لم يعد فيهـا شـئ غريب يستدعى الانتباه. ولا يحرك سقوط الشـهداء يوميـاً معرفة جديدة إلا من قسوة العدو ووحشيته وبسالة المقاومـة

وشجاعتها، وهو الاعتراف بالحق، والتعاطف مع المظلـوم، وهو أضعف الإيمان. وأحياناً لا تكون أخبار الانتفاضة فـى مقدمة النشرة الإخبارية اليومية. بـل تـأتى بعـد مقـابلات الرؤسـاء وأسـفارهم، أقـوالهم وتصـريحاتهم، زيـاراتهم وحواراتهم مع المؤسسات المالية والاقتصادية. ثم تأتى أخبار الانتفاضة كأحداث يومية دون تحليل أو تعليـق وفـى مـدة قصيرة تقل عن الأخبار المحلية، أخبار الرياضـة والنشـرة الجوية. بل إن القنوات الفضائية الأخـرى، قنـاة الجزيـرة وغيرها، بالرغم من تغطية الانتفاضة إلا أن أثرها إخبـارى خالص لا يتجاوز حد التقارير الإخباريـة مـن المراسـلين والتعليقات من المختصين وتصريحات المسئولين حتى تنفرد على باقى القنوات بالسبق الإعلامى، وفنية التغطية، والمهارة الإعلامية، وبعـض النـداءات بـالتبرع، وفتـاوى صـحة الاستشهاد.

ثانيا: هل هناك ثقافة للمقاومة فى تراثنا القديم؟

للإجابة على السؤال الثانى: هل هناك ثقافة للمقاومـة فى تراثنا القديم؟ وأين عاشت؟ ولماذا لم تترسب فى وعينـا الثقافى؟ وهل يمكن إعادة بناء الثقافة الوطنية بحيـث تكـون

وعاء نظرياً للمقاومة؟ يمكن الإجابـة علـى هـذا السـؤال المركب على النحو الآتى، وإن صمود المثقفين لا يقل أهمية عن صمود المقاتلين:

١ - جاء الإسلام كى يحدث ثورة فى حيـاة العـرب، ثورة المستضعفين، الفقـراء والعبيـد، ضـد المسـتكبرين، والأغنياء والسادة، داعياً إلى الحرية والمساواة. وأسس نظاماً يقوم على البيعة العامة واختيار الناس لإمامهم، فالإمامة عقد وبيعة واختيار. كانت خطبة أبى بكر فى سقيفة بنى سـاعدة نموذج العلاقة بين الحاكم والمحكوم. وظل الأمر شورى بين المسلمين. فإذا ما ظلم الحاكم فهناك طرق للخـروج علـى الحاكم الظالم، ابتداء من النصيحة، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، واللجوء إلى قاضى القضاة، ثم الخـروج عليـه كإجراء أخير. كانت المقاومة فى الداخل، رقابة على الحكام من أجل تقويم اعوجاجهم ولو بالسيوف. ثم كان الفـتح فـى الخارج فى لحظة تاريخية والقوتان فى الغـرب والشـرق، الرومان والفرس، على وشـك الانهيـار. فبـرزت القـوة التاريخية الثالثة فى الوسط كى ترث الروم والفرس وتؤسس نظاماً عالمياً جديداً للتوحيد بين الشعوب والمسـاواة بينهـا.

وهو ما تكرر من جديد فى الخمسـينات والسـتينات أثنـاء حركات التحرر الوطنى إبان الحرب الباردة.

٢- ولما أخذ الأمويون الحكم عنوة، بعصى معاويـة وجزرته، واستعصى على المعارضـة الشـرعية مواجهتـه انقسمت إلى أربعـة اتجاهـات. الأول المعارضـة العلنيـة بالسلاح كما فعل أئمة آل البيت، فأعظم شهادة قول الحق فى وجه إمام ظالم، وتكوين جماعات مسلحة خارج المدن تنقض عليها من الخارج إلى الداخل، ومن الصحراء إلى الأسواق، لا فرق بين رجل وامرأة وشيخ وطفل، فالأطفال على ديـن آبائهم. وهؤلاء هم الخوارج.

والثانى المعارضة العلنية فى الداخل عن طريق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أو الحسـبة وهـى الوظيفـة الرئيسية للحكومة الإسلامية، النصيحة فى الدين، ورفع الأمر إلى قاضى القضاه إذا ما خرق الإمام شروط العقد، صـالح الأعداء، وتهاون فى تقوية الثغور، و"الـذب عـن البيضـة" بتعبير القدماء. وهم المعتزلة.

والثالث حركة سرية فى الداخل لتقوية الروح، وتكوين جماعة متآلفة، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر فيما بينها،

تتعلم ثقافة العصر، وتعمل على إعلاء الروح. وتنتظر اليوم الموعود الذى يظهر فيه إمام الزمان ليقود الثورة، وتتحـول الجماعة من السر إلى العلن، ويملأ الأرض عدلاً كما ملئـت جوراً. وهم الشيعة.

والرابع معارضة سلبية فردية عن طريق الصـمت أو الحديث رمزاً وألغازاً، تدعو إلى ترك الدنيا بمن فيها علـى من فيها، والزهد فى العالم الذى يرغب الناس المزيد منـه، فلا يعرف الله إلا ببطن جائع وبدن عار. إن استعصى صلاح العالم الخارجى فعلى الأقل الإبقـاء علـى طهـارة العـالم الداخلى. إن استحالت المقاومة فى الخارج فعلى الأقل تستمر المقاومة فى الداخل، مقاومة أهواء النفس، والصـمود أمـام تيار البذخ والترف. فالسلطة ليست فى البدن بل فى الـروح. والسلطان ليس هو القابع فى القصر بل هـو القـابع داخـل النفس. وهم الصوفية. وهو ما تكرر فـى تـاريخ العـرب المعاصر. أخذت الجماعات الإسـلامية المسـلحة طريـق الخوارج. وأثرت أحـزاب المعارضـة الشـرعية طريـق المعتزلة. واستأنفت الثورة الإسلامية فـى إيـران طريـق المهدى المنتظر. وفضلت جماهير الأمة، طريق الصـوفية،

طريق العجز والهوان.

وبرز فى العقائد نسقان: نسق أشعرى يدور حول الذات والصفات والأفعال أى حول التوحيد ولا شئ سواه، ونسق اعتزالى يدور حول أصول خمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والحسن والقبح العقليين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. واستقر النسق الأشعرى فى الثقافة الموروثة، التوحيد، فى حين انزوى النسق الاعتزالى الذى يقرن التوحيد بالعدل. فلا توحيد بلا عدل، ولا عدل بلا توحيد. وجعل "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" أصلاً من أصول الدين كما أن الإمامة أصل أيضاً عند الشيعة. وقبلنا أن نكون موحدين فى نظم سياسية تقوم على الظلم بالرغم من محاولة شعر المقاومة التحول من صفات الله إلى صفات المقاومة كما أنشد سميح القاسم:

وكأننا عشرون مستحيل ∴ فى اللد والرملة والجليل

٣- وأفرز الأمويون تصوراً متعالياً للألوهية، ونظّر له الغزالى فى "الاقتصاد فى الاعتقاد"، ينقده ابن رشد ويسميه علم الأشعرية، فالله قادر قدرة مطلقة، تتجاوز إرادته حكمته، يفعل ما يشاء، فعال لما يريد، لا يسئل عما يفعل وهم

يسألون، يسمع ويبصر ويتكلم ويريد، خـالق كـل شـىء، ورازق كل ذى كبد، ومقدر الآجال والأرزاق والأسعار، ليس فى محل، وقائم بالنفس. وترسب هذا التصور فـى الثقافـة الشعبية، لا فرق بين تصور الله وتصور السـلطان القـادر أيضاً على كل شئ والذى يقرر كل شئ ولا يخفى عليه شئ. ويعترف الغزالى بأن السلطان هو الذى أعانه على صـياغة هذه العقائد ليدرسها فى "المدرسة النظامية".

وورثنا تصورا آخر يربط الحق بالخلق، والله بالعـالم، ويجعل الله أقرب إلينا من حبل الوريد، وهو التصور الأقرب إلى الفاعلية والنشاط. فالله "إلـه السـموات والأرض"، "رب السموات والأرض"، "وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله". فتحرير الأرض جزء من النشاط الإلهى فى الإنسـان، فى مواجهة عدو صهيونى عقـد حلفـاً بـين الله والشـعب والأرض وبمقتضاه أعطى الله هـذا الشـعب هـذه الأرض والمدينة المقدسة والمعبد والهيكل. ولا يعبد إلا فيها فى حين أن "الله"
فى التصور الإسلامى فى كل مكان، ويعبد فـى أى مكـان، ﴿**أينما تولوا فثم وجه الله**﴾.

لقد ثار الحلاج وقاوم الظلم وكان تصـوره للألوهيـة يقوم على الحلول، "أنا الحق"، "ما فى الجبة إلا الله". وكانـت معظم الحركات الثورية أقرب إلى الحلول منها إلى المقاومة. ولقد ربط بعض علماء تاريخ الأديان بين المقاومة والتسلط، وبين الحلول والتحرر. وكلاهما مجاز أى تصوران إنسانيان. والبعض الآخر ربط بين المفارقة والتحرر والبحث المستمر عن الأقصى والأبعد، وبين الحلول والتسلط وقبضة الـروح على العالم. وبصرف النظر عن الصدق النظرى، ما يهم هو وظيفة التصور فى الحياة العامة، التصور الذى يؤدى إلـى التحرر ضد التسلط، وهو التصور الذى عليـه تقـوم ثقافـة المقاومة والذى توارى فى ثقافتنا الموروثة.

ونشأت عن هذا التصور للألوهية عقيدة القضاء والقدر أفرزها الأمويون حتى يستتب الأمر لمعاوية. فالحكم الأموى قدر من الله لا يمكن الفرار منه، "وما تشاؤون إلا أن يشـاء الله"، "وما رميت إذ رميت ولكن الله رمـى". وقـد تحولـت العقيدة إلى ثقافة شعبية وأمثال عامية يكتبها السائقون علـى عرباتهم والباعة فى محلاتهم مثـل "العـين صـابتنى ورب

العرش نجانى"، "المكتوب ما ممنوش مهروب"، "لـو علمـتم الغيب لاخترتم الواقع". وليس فى الإمكان أبدع مما كان، ولا يغنى حذر من قدر، والمؤمن المصاب، ولك يوم يا ظالم مما يجعل الخلاص فى المستقبل وليس فى الحاضـر، انتظـارا وليس مبادرة.

فى حين قامت تصورات أخرى علـى تأكيـد حريـة الإنسان واختياره وأن الحرية شرط المسئولية، والمسـئولية شرط الجزاء. ضياع فلسطين ليس قضاء مقدراً بل لأسـباب خارجية وداخلية، وتحرير فلسطين بمبادرة الإنسان وحركات الشعب وتنظيماته السياسية. إن المقاومة تبدأ بتغليب العوامل الداخلية على العوامل الخارجية، وبـالإرادة الذاتيـة علـى الإرادة المساعدة، وبتصور الإنسان حراً مختاراً مسئولاً. لا الهزيمة مقدرة على العرب "لا يغنى حـذر مـن قـدر" ولا النصر مقدراً على الكيان الصهيونى، ﴿**وتلك الأيام نـداولها بين الناس**﴾.

٤- ولتحديد الصلة بين الله والعـالم ينشـأ التصـور الهرمى للعالم، كلما صعدنا إلى أعلى وصـلنا إلـى أعلـى درجات الكمال وكلما نزلنا إلى أسـفل وصـلنا إلـى أدنـى

درجات النقص. فالكمال والخلود خارج الأرض، ولا يوجـد فى الأرض إلا النقص والفناء. وقد أدى هذا التصـور إلـى القبول والطاعة والاستسلام والإحساس بالدونيـة. فـإذا أراد الإنسان الرقى فعليه الصعود إلى أعلى ولـيس التقـدم إلـى الأمام، التقرب إلى السلطان والسعى نحو المناصـب العليـا وليس المعارضة مع الشعب وتجنيد الجماهير.

وقد ربط علماء الاجتماع والتاريخ والثقافة بين الثقافة الشرقية والاستبداد الشرقى وجعلوه مرتكزاً على الدين. وهو ما عبر عنه الكواكبى أيضاً فى "طبائع الاستبداد ومصـارع الاستعباد". لا فرق بين الله والسلطان، وصفات الله وصـفات السلطان فى الوظيفة الثقافية. لذلك كثيراً ما تدعى السلاطين الألوهية منذ فرعون. فى حين ظهرت تصـورات أخـرى للمعارضة الشيعية تجعل الدرجات من الماضى إلى الحاضر، ومن الخلف إلى الأمام فى تاريخ النبوة منذ آدم أول الأنبيـاء حتى محمد آخر الأنبياء. وهو تصور أقدر علـى المقاومـة وعلى الفعل فى التاريخ. الأعلى هو الأمـام والأدنـى هـو الخلف. "فالسابقون السابقون"، "فاستبقوا الخيرات"، "لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر". وهو تصور لم يعش فـى ثقافتنـا

الموروثة. لذلك فشلت تجاربنا التنموية لأنهـا قامـت علـى التصور الرأسى وليست على التصور الأفقى.

وقد يقتصر التصور الهرمى للعالم على درجتين فقـط فينشأ التصور الثنائى للحياة، وقسمة العالم قسمين: الأعلـى والأدنى، الكمال والـنقص، الصـورة والمـادة، الجـوهر والعرض، البسيط والمركب، المقدمـة والنتيجـة، الوسـيلة والغاية، القديم والحادث، الأول والآخر، الواجب والممكـن، الرجل والمرأة، الذكر والأنثى، الخيـر والشـر، الصـواب والخطأ، الحلال والحرام، الحق والباطل، النظـر والعمـل، الواجب والمحرم، الإيجاب والسلب، الإثبات والنفى، الوجود والعدم .. الخ. وشارك فى هذه الثنائية المتكلمون والفلاسـفة بعد أن تحول الكلام إلى فلسفة فى العصور المتأخرة.

يتشدد الإنسان مع طرف ويتساهل مع الطرف الآخر. مادام الطرف الأعلى راض فليفعل الطرف الأدنى ما يشـاء. تطهر من جانب، ومادية مقنعة من جانب آخر. وينتهى هـذا التصور إلى نوع من الازدواجية المتعادلة، ترضى الآخـرة والدنيا، والروح والبدن. فيعيش الإنسان بكل قوة حياة الروح وحياة البدن. وقد تنتهى الازدواجية إلى نوع من النفـاق، أن

يعيش الإنسان حياة البدن ويتستر بالروح مثـل راسـبوتين، والراهب الفاسق، والشيخ متلوف. وهو السلوك الغالب فـى حياتنا اليومية.

وتؤدى الازدواجية إلى التعاطف مع المقاومة بالوجدان دون الإعلان أو بالقول دون العمل كما هو الحال فى الصمت العربى الآن. والساكت عن الحق شيطان أخرس. فى حـين تقتضى ثقافة المقاومة التوحيد بين المستويين، القول والعمل، الفكر والوجدان، الداخل والخارج، من أجل توحيد شخصـية المقاوم، وتوحيد طاقاته فيصبح كالسيف القادر على القطـع دون أن ينكسر الحد.

٥- كما ورثنا من التراث القديم موقف المرجئة فـى علاقة الإيمان بالعمل. فكل من قال "لا الـه إلا الله" يكـون مسلماً بصرف النظر عن أعماله التى يتولاها الله يوم القيامة. فالعمل ليس جزءاً من الإيمان. تكفيه الشهادة ولو بالشـفتين وحتى لو أضمر الكفر. فنحن لم نشق على قلوب الناس. لذلك سموا مرجئة، لإرجائهم العمل عن الإيمان، يفصل الله فيـه يوم القيامة. فمادام الأمويون يؤدون الشـهادة بـل يقيمـون الصلوات ويبنون المساجد تجب لهـم الطاعـة ولا يجـوز

الخروج عليهم. وربما أراد البعض حقن الدماء فى عصر الفتنة وتوحيد الأمة مثل الحسن بن على الذى رفض الانضمام إلى أى من الفريقين المتحاربين. وهو التصور الذى ساد فى ثقافتنا الموروثة.

وأفضل للمقاومة الآن جعل العمل جزءاً من الإيمان. فمن لا عمل له لا إيمان له. ومن يكتفى بالتعاطف مع المقاومة الفلسطينية يؤيدها بالدعاء بالنصر ويشجب قسوة العدو فإن إيمانه ناقص. ومن ثم يكون موقف الخوارج بالنسبة للمقاومة، العمل جزء لا يتجزأ من الإيمان، أفضل حتى من موقف المعتزلة الذين يعتبرونه فى منزلة بين المنزلتين، منافقاً أو عاصياً. ومن ثم لا يصدق اتهام بعض المستشرقين بأن العرب ظاهرة صوتية، ووصف أحد شعرائنا بأننا دخلنا الحرب بمنطق الناى والربابة التى ما قتلت ذبابة، ورؤيتنا لأنفسنا بأننا مناضلو صالونات، بضاعتنا الكلام، وأن الكلام عالم مستقل بذاته، مكتف بنفسه، وان الخطاب السياسى للحاكم هو النضال السياسى للمحكوم.

٦- وفى الأخرويات فى علم العقائد، النبوة والمعاد خارج الزمان. النبوة تاريخ البشر الممثل فى قصص الأنبياء،

والمعاد مستقبل البشرية الممثل فى البعث والنشور والحشر. وهو تاريخ خارج العالم من الماضى إلى المستقبل. وما الحاضر إلا الممر الوهمى بين البعدين الآخرين للزمان. ما الإنسان إلا عابر سبيل فى هذا العالم. هو فيه وليس منه. فى حين أن التصور الآخر، أن النبوة جزء من تاريخ البشر، وأن المعاد ومستقبل البشرية والتفاؤل بالنصر قد يعطى للمقاومة أساساً نظرياً فى التاريخ، أنها جزء من حركة التاريخ وتراكم خبراته المستمرة. وما استقر فى وجداننا الثقافى هو أننا على راحلة، فى سفر، عابروا سبيل منذ الفراعنة القدماء حتى الدعاة المحدثين.

وبدلاً من أن يكون التاريخ فى تصاعد حتى اكتمال النبوة ثم فى انهيار تدريجى حتى نهاية الزمان، جيلاً وراء جيل، من الأفضل إلى المفضول، من النبوة إلى الخلافة حتى الملك العضود، من الصحابة إلى التابعين إلى تابعى التابعين، من السلف الطاهر إلى الخلف الذين أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات مما يبعث على التشاؤم، يكون للتاريخ تصور آخر أقدر على المقاومة، تاريخ فى تطور مستمر وارتقاء دائم حتى يظهر المهدى فيملأ الأرض عدلاً كما

مِلِئت جوراً. ولا يقوى على الأمام الظالم فـى الحاضـر إلا المهدى المنتظر فى المستقبل، كما لا يقوى على الشيطان فى الخطيئة الأولى إلا المسيح لخلاص الإنسان وفداء البشر، كما لا يقوى على الشيطان الماكر عنـد ديكـارت إلا الفضـل الإلهى. وقد حضر هذا التصور فى الوجدان الثقافى للشـيعة فثاروا وغاب فى الوجدان الثقافى للسنة فلا انتظروا المخلص ولا ثاروا ضد الحاكم الظالم.

ومنذ القرن الخامس الهجرى أضيفت خاتمة فى كتـب العقائد تقليداً للغزالى "فى ما يجب تكفيره من الفرق" واضعاً داخل العقيدة سلاح التكفير. فالحق واحد وليس متعدداً، واحد فى العقيدة، وهى الأشعرية، وواحـد فـى الشـريعة وهـى الشافعية، اعتماداً على حديث ضعيف يشكك فى روايته ابـن حزم وهو حديث "الفرقة الناجية" الذى له صياغات عديدة بين الزيادة والنقصان، والسؤال والجواب، والعموم والخصـوص ومنها "ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة". وعادة ما تكون هذه الفرقة الناجيـة هـى فرقـة السلطة، الأموية رمـزاً، والتـى جمعـت بـين الأشـعرية والشافعية. فأصبحت السلطة مقدسة، معصومة من الخطـأ لا

يجوز الاعتراض عليها فى حين أن كل أحزاب المعارضـة من الفرق الهالكة.

فى حين أن المقاومة لا تقوم إلا على مفهـوم الجبهـة الوطنية المتحدة و"الجمع بين الفرق" ولـيس "الفـرق بـين الفرق"، التعددية على مستوى النظر والواحدية على مستوى العمل. الحق النظرى متعدد، والحق العملى واحد. وقد قامت الحركة الوطنية فى فيتنام وكوبا على هذا التصور. وكانـت كل مقاومات الاحتلال جبهات وطنية متحدة فى فرنسا أثنـاء الاحتلال النازى، وفى الجزائر أثناء حرب التحريـر، وهـو أحد مكتسبات المقاومة الفلسطينية، ثورة الاستقلال، فى نهاية عامها الأول. وفى هذه الأيام تتلقى حماس والجهاد الإسلامى العزاء فى الشهيد مصطفى أبو على، الأمين العـام للجبهـة الشعبية. ففى العمل يتوحد النظر.

٧- ولقد ورثنا من علوم الحكمة القديمة أن المعرفـة عطاء وإشراق، وأن المعارف إلهـام وفـيض، وأن العلـوم تشرق فى النفس باتصالها بالعقل الفعال خارج العالم الـذى يدبر فلك القمر والذى على أساسه تمت قراءة الطالع اليـوم وقام علم التنجيم. فالمعارف إلهية، والحكمة ربانية، والعلـوم

نبوية. ولا شئ منها يأتى من تحليلات الواقع أو المجتمع أو التاريخ. فغاب التراكم التاريخى فى وجداننا القومى أمام عدو قوته فى ماضيه، وشرعيته فـى تاريخـه، ومسـتقبله فـى تخطيطه منذ ثلاث آلاف عام "العام القـادم فـى أورشـليم". ونحن نذكر عمر بن الخطاب وصلاح الدين كماضى تليـد، نفخر به ونعتز، يعوضنا عما نحن فيه من مآسى وأحـزان. كما يلجأ الحكام الذين يستندون إلى شرعية التراث إلى النداء الإعلامى للجهاد كلما زاد الإحساس بالعجز والحصار بـين الضغط الداخلى والتبعية الخارجية.

والمنطق مجرد قوانين صورية تعصم الذهن من الخطأ ولا شأن بجدل الواقع أو المجتمـع أو التـاريخ. والطبيعـة طريق إلى ما بعد الطبيعة ودلالة عليها صعوداً من اسفل إلى أعلى، ومن النهائى إلى اللانهائى، ومن المادة إلى الصورة. والإنسان مقسم إلى قسمين، نفس تعشق الصـورة، وعلـى اتصال بالعقل الفعال واهب الصور، وبدن مـادى، مـوطن الحواس والغرائز والانفعالات، يفنى بعد الموت ويتحول إلى تراب. والمعاد روحانى خالص. صحيح أن إخـوان الصـفا أضافوا جزءاً عن الإنسان فى المجتمع "الناموسيات الإلهيـة

والشرعية"، وأن الفارابى جعل العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام فى مجموعة واحدة تضم العقيدة والشريعة والمجتمع. ومع ذلك تظل الحكمة فى قسمتها النمطية التى أعطاها لهـا ابن سينا موزعة بين المنطق والطبيعيات والإلهيات. وتغيب الإنسانيات. فى حين أن ثقافة المقاومة تبـدأ مـن الإنسـان والمجتمـع والأرض والدولـة أى مـن العلـوم الإنسـانية والاجتماعية، والإيديولوجيات جزء منهـا. الإنسـان بـين عالمين، السماء والأرض، ما ينبغى أن يكون وما هو كائن، المثال والواقع، حامل الأمانـة التـى رفضـت السـماوات والأرض أن يحملنها وحملها الإنسان.

٨- وورثنا من التصوف المقامات والأحوال والطريق الصاعد إلى الله، فراراً من العالم وهرباً إلى الله. وتغلغلـت مقامات الصبر والتوكل والورع والزهد والرضا والقناعة فى أمثلتنا العامية وثقافتنا الموروثة، وملأت الأغـانى الشـعبية والمواويل وسير الأبطال. فى حين أن المقاومة تقوم على أن للصبر حدود "فما أصبرهم على النار"، وعلى التمييـز بـين التوكل الذى يستدعى العمل والجهد والتواكل أو الاتكال الذى ينتظر الفرج، وعلى الغضب والتمرد والثورة والاعتـراض

والرفض وليس على "الإعراض عن الاعتراض" وهو أحـد تعريفات التصوف. وفرق بين الزوايا والرباط، بين القاعدين والمقاتلين.

كما انتشرت بعض أحوال الصوفية فى حياتنا اليوميـة مثل الخوف والخشية والهيبة والفقر والسكر أكثر من أحوال أخرى مثل الرجاء والأنس والصحو والوجد. وأخذت معانى حسية وليست رمزية، فى علاقة مع البشر ولـيس مـع الله. فالخوف من الناس، والخشية من الضرر، والهيبة من الحكام، والفقد من الأعداء، والسكر من المخدرات. وتحـول العـالم النفسى الداخلى إلى بديل عن العالم الخارجى وتعويض عنه. فى كل رواية مجذوب، وفى كل فيلم ولـى. قبلـة الحبيـب شحاذة من الله وليست استحقاقا وطبقا لعقلية "هاتولى حبيبى".

فى حين أن المقاومة تقوم على تحليل "حـال الأمـة"، وأوضاعها الاقتصادية والاجتماعيـة ولـيس فقـط أحـوال الأفراد. ويتمثل حال الأمة فى تبعيتها أو استقلالها، قهرها أو حريتها، ظلمها أو عدلها، تجزأتها أو وحـدتها، سـكونها أو حركتها. المقاومة صراع فى المجتمع. والتاريخ يبـدأ مـن وعى الفرد إلى وعى الجماعة. "الأنا تضع نفسها حين تقاوم"

كما قال فشته فى صراعه مع احتلال نابليون لألمانيا. وقانون الهوية الأنا تساوى الأنا يسبق قانون الاختلاف، الأنا مغـاير للاأنا.

لقد أعطى الغزالى فى القرن الخامس الهجرى الحـاكم "أيديولوجية السلطة" فى "الاقتصاد فى الاعتقـاد"، وأعطـى الجماهير "أيديولوجية الطاعة" فى "إحياء علوم الدين". للأول العلم والقدرة والحياة الأبديـة والسـمع والبصـر والكـلام والإرادة، وللثانى الطاعة والصبر والورع والرضا والتوكـل والخوف والخشية. ويبـرر شـرعية الحكـم بالشـوكة أى بالانقلاب وليس بالبيعة، وكفر المعارضة العلنية والسـرية، بالسلاح أو بالبرهان. وفضل الإمام القوى على الإمام العادل فى حين أن العدل أساس الملك، وأن الكافر العادل أفضل عند الله من المؤمن الظالم. تقتضى ثقافـة المقاومـة فـك هـذا الارتباط بين إيديولوجية السلطة وإيديولوجية الطاعة من أجل الرقابة على السلطان وتثوير الجماهير. وتقتضى المقاومـة التحرر من القهر الداخلى والخارجى، وثورة النـاس علـى الحاكم الظالم فى الداخل والمحتل فى الخارج.

وفى الموروث القديم طاعة الإمام جزء من طاعة الله

مع إساءة تأويل "وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم". وتروى أحاديث مرسلة عن ضرورة قتل الخارج على طاعة الإمام. وفيها أيضاً ثقافة الثورة على الإمام، وأنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والنصيحة حتى لا يستبد أحد بالناس. ومن يقاوم فى الداخل يكون قادرا على المقاومة فى الخارج، وتحرير الذات أولاً يأتى قبل التحرر من الغير.

٩- وقد يمنع من المقاومة التصور الحرفى للنص. ولقد عرفت حضارتنا بأنها حضارة كتاب، وأن ثقافتها ثقافة نص، وأننا فى تفسيرنا عبدة الحرف. نفسر النص ولا عبرة بالمصالح العامة، وحتى لو نشأ من تفسيرنا الضرر نأخذ بظاهر النص دون تأويل حتى ولو وقعنا فى التجسيم والتشبيه فى العقائد، وفى التشدد والإضرار بمصالح الناس فى التشريعات وكأن النص هو الغاية وحياة الناس وسيلة. أعطينا الأولوية للنص على الواقع، وللحرف على الروح، وأخرجنا النص من سياقه الداخلى والخارجى. وقد ترسبت هذه الأولوية فى وجداننا الثقافى فأعطينا الأولوية أحيانا للأيديولوجية على المقاومة، وللإطار النظرى على التغيير

الفعلى فأصبحت المعركة بين الأيديولوجيات المختلفة بدلا من الصراع بين قوى المقاومة وقوى المحتل.

تعطى ثقافة المقاومة تعطى الأولوية للواقع على النص كما هو الحال فى "أسباب النزول"، الواقع يسأل والوحى يجيب. وحتى لا يكون سؤال لا يكون جواب. بل إن النص يتغير بتغير الواقع، والزمان والمكان وكما هو الحال فى "الناسخ والمنسوخ". ومن ثم هناك حدود للمداخل "الأيديولوجية" للمقاومة. لا تهم نصوصها بل أفعال متمثليها. لا يوجد صدق نظرى للنص الاجتماعى بل هناك صدق عملى، مدى تأثيره وفاعليته. ومن ثم تراجعت الاختلافات النصية بين فصائل المقاومة الفلسطينية لصالح الشهادة والنضال اليومى ضد الاحتلال، لا فرق بين الحركة الإسلامية حماس والجهاد، وبين الحركتين القومية والماركسية. المقاومة حركة تلقائية فى التاريخ تبدأ من رفض الذات العبودية، ورفض المجتمع التسلط. ثم تدون النصوص بعد ذلك. المقاومة سابقة على النص، والنص يدون خبرة المقاومة للأجيال القادمة.

١٠- ومما يزيد الوقوع فى حرفية النصوص وأولوية

الأيديولوجيات المغلقة سيادة العلوم النقلية الخمسة على ثقافتنا الشعبية، علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه. علوم القرآن كما حددتها الكتب القديمة مثل السيوطى والزركشى تتضمن تفصيلات عن نزول القرآن وكيفيته، والملكى والمدنى، والبدوى والحضرى، أول ما نزل وآخر ما نزل منه، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وبعض المبادئ اللغوية. فى حين تقتضى ثقافة المقاومة تحديد الصلة وظيفياً بين الوحى والواقع وأنماط وطرق وآليات تغييره، وكيفية إدارة الصراع مع المشركين والمنافقين والحانثين بالعهود مثل اليهود حتى تقوم ثقافة المقاومة على منطق للجدل. ولا يوجد كتاب يمكن أن يستنبط منه حكم بتحريم الصلح مع إسرائيل مثل القرآن الكريم.

وقامت علوم الحديث على جمع الروايات، فإثبات صحة المتن بصحة السند. وانتشرت بعض أخبار الآحاد مما قد يكون لها أثر سلبى على المقاومة مثل حديث "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر"، وشرح الجهاد الأكبر بأنه جهاد النفس. وقد نبه الفكر الإصلاحى المعاصر مثل المودى وحسن البنا وسيد قطب على خطورة مثل هذه الأحاديث على

حركات التحرر الوطنى. تقتضـى ثقافـة المقاومـة تنقيـة الأحاديث من هذا النوع الذى قد يكون لها مردود سلبى على المقاومة وإبراز الأحاديث التى تحث على المقاومـة، ومـا أكثرها، وأشعار المقاومة وما أكثرهـا فـى أدب المقاومـة. والرسول قدوة ليس فقط فى السلوك الفردى ولكن أيضا فـى كيفية إدارة الصراع وكسـب المعـارك والانتصـار علـى الأعداء.

واعتمدت علوم التفسير على العلوم القديمـة ونشـأت عليها. فنشأ التفسير التاريخى كالطبرى وابن كثير اعتمـاداً على علوم التاريخ ومستواها فى ذلك العصر اعتماداً علـى الروايات، والتفسير اللغوى اعتماداً على علوم اللغـة مثـل "إعراب القرآن" للزجاج، والتفسير الفقهى اعتماداً على علوم الفقه مثل "أحكام القـرآن" للقرطبـى، والتفسـير الكلامـى (الاعتزالى) مثل "الكشاف" للزمخشرى، والتفسير الإشـارى مثل "لطائف الإشارات" للقشيرى، والتفسير الإصلاحى مثـل تفسير "المنار" لرشيد رضا و"فى ظلال القرآن" لسيد قطـب ...الخ. ولم ينشأ حتى الآن التفسير الثورى الاجتماعى الذى يصف نشأة المجتمع الإسلامى الأول وتطوره وصـراعاته،

التفسير إلى يضع النص فى أتـون الصـراع الاجتمـاعى والسياسى، ويبين كيف كان الـوحى حركـة مقاومـة فـى التاريخ، وإبراز مفاهيم الأرض والمقاومة.

وتمت صياغة السيرة القديمة على نمط حيـاة يسـوع المسيح، ولادته وحياته ومعجزاته وموته بما يثيـر الانتبـاه ويستثير الخيال ويدعو إلى الإعجـاب والانبهـار بعظمـة الرسالة وقدر الرسول. صحيح أن المقاومة تحتاج إلى قيـادة بل وإلى بطولة ولكنها تحتاج أيضاً إلـى تنظيمـات شـعبية وقواعد جماهيرية. ومن ثم تحتاج المقاومة إلى إعـادة بنـاء علوم السيرة بحيث يتم التحول فيها من الشخص إلى المبـدأ، ومن الرسول إلى الرسالة، ومن البطل إلى البطولة كما فعل كارلايل. فمهما سقط مـن نشـطاء الانتفاضـة وزعمائهـا فالانتفاضة مسـتمرة بجماهيرهـا وتنظيماتهـا وإبـداعاتها المستمرة. وغزوات الرسول، وجدل الكم والكيف بين حنـين وبدر قادرة على الصمود الفكرى ضـد دعـوات أنصـاف الحلول.

وفى علوم الفقه القديمـة مازالـت العبـادات تتقـدم المعاملات نظراً لطبيعة العصر القديم وجدة العبادات وقـدم

المعاملات. والآن تغيـر العصـر، وأصـبحت للمعـاملات الأولوية على العبادات، أولوية الجديد على القديم، والمجهول على المعلوم، وفيها إعادة النظر فى عدة موضوعات قديمـة بقراءة جديدة مثل الجهاد، والخروج على الحـاكم الظـالم، والشهادة، وفقه المظالم، وعدم جواز الصـلاة فـى الـدار المغصوبة لعدم جواز اجتماع الحسن والقبح فى فعل واحـد، فوجوب تحرر الأرض سابق على وجـوب الصـلاة فيهـا، ومعنى دار الإيمان ودار الكفر، ودار الإسلام ودار الحرب، كل ذلك من أجل صياغة ثقافة شعبية فقهية جديدة للمقاومة.

إن المقامة حق مشروع فى كل ثقافة، وديـن عنـدما ينتزع شعب من أرضه، ويخرج من ديـاره، ﴿**أُذن للـذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقـدير، الـذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله**﴾. لذلك نقد القرآن الخوالـف والقاعـدين والمتخلفـين والمتثـاقلين والمتباطئين والمنافقين المعتذرين بأنه ليس لديهم ما يقـاتلون به وغير ذلك من الأعذار. والمقاومة تتبعها شهادة وتـدمير ولكن العدو أيضاً يصاب بخسارة، ﴿**إن يمسسكم قـرح فقـد مس القوم قرح مثله، وتلك الأيام نداولها بين الناس**﴾.

١١- فإذا كانت هناك كل مقومات الثـورة وعناصـر التمرد فى الثقافة الموروثة فلماذا ارتكنت الثقافة على جوانبها السلبية دون الإيجابية؟ لماذا لم توظف ثقافة المقاومـة فـى الوطن العربى الذى مازال يئن تحت ضغوط النظم الحاكمـة ومحاصراً بين وجدانه وسياجه، بين وجوده وحـدوده، بـين تمنياته وإحباطاته؟ إنها مهمة الصامدين فـى تحـت ثقافـة للمقاومة تساند المقاومة الفعلية، فالفكر سند للأرض، والثقافة دعامة للنضال. لا يكفى "التنوير" كحركـة فكريـة وتيـار عقلانى. فالعقل والثورة شئ واحد كما قال ماركوز.

السؤال الآن: من أين يأتى التحرك؟ هل هناك فعاليات جديدة؟ هل هناك جيل ثان من الضباط الأحرار يتكون أثنـاء العجز الحالى أمام العدو الصهيونى كما تكون الجيـل الأول أثناء حرب فلسطين قبل ذلك بنصف قرن؟

هل هناك إمكانية لهبات شعبية تفرض رأيها على نظم الحكم لتدرك أنها محاصرة بين المطرقة والسندان، عدو فى الخارج وثورة فى الداخل، وأن التحالف مع الـداخل ضـد الخارج أولى وأبقى من التحالف مع الخارج ضد الداخل؟

هل هناك إمكانية ليقظة النظم العربية وإحداث تحـول

فى الوعى الوطنى والقومى كما حدث لعبد الناصر فى ١٩٥٦ بتأميم قناة السويس، وكما حدث للمهلهل بن أبى ربيعة "اليوم خمر وغدا أمر"، وكما حدث لإخناتون على مستوى الدين من التحول من عبادة آمون إلى عبادة آتون؟

ربما تكون المقاومة هو العرض التاريخى، الحدث الذى يفجر طاقات الشعوب وتصحح مسار التاريخ، الضرورة التى تستثير اختيارات الشعوب فتختار بدائل أخرى غير التى فرضتها الإرادات الخارجية وقوى التسلط الداخلى والقهر الخارجى.

هناك مثقفو المقاومة، المفكرون الأحرار الذين يرثون الضباط الأحرار، يحاولون إقالة النهضة العربية الأولى من عزلتها لإرساء قواعد نهضة عربية ثانية لتأسيس ثورة ثقافية تواكب المقاومة وتكون قادرة على مخاطبة الرأى العام الداخلى والخارجى. فمقاومة المحتل، وحق تقرير المصير، جزء من الإعلان العالمى لحقوق الشعوب. والمقاومة الفلسطينية آخر حركة من حركات التحرر الوطنى من الاستعمار الاستيطانى بعد الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية والثورة البلشفية والثورة الإسلامية فى إيران.

١٢- إن الصراع بيننا وبين إسرائيل ليس صراعاً عسكرياً فقط، بين شعب محتل وشعب يمارس أبشع أنواع الاستعمار الاستيطانى بل هو صراع صور ذهنية، صورة فى مقابل صورة، قيمة فى مواجهة قيمة، حضارة فى مقابل حضارة. الصهيونى له حق الحياة والاستيطان والتفوق والعلم وليس الإنسان العربى. الموت للعرب، الأفاعى، كما يصف عباديا يوسف. الكيان الصهيونى واحة الديموقراطية فى الوطن العربى وسط نظم تسلطية. وهو الذى يسيطر على وسائل العلم الحديث والتقنية وسط شعوب متخلفة ناقلة للعلم والمدنية.

لقد خلق العدو الصهيونى لنفسه صورة القوة التى لا تقهر، والسلاح المتفوق عدداً، والجندى المقاتل، والتكنولوجيا المتقدمة، والعلم الحديث، واحة الديموقراطية، تعاطف العالم بعد أن حاولت النازية استئصالهم، السيطرة على حكومات العالم ورأس المال الدولى، الانتصارات المستمرة التى لا تتحمل خسارة واحدة. وهى مجموعة من الأساطير الحالية مثل الأساطير القديمة أرض الميعاد والميثاق.

والآن تخلق المقاومة لنفسها صورة أطفال الحجارة الذين يواجهون أعتى جيوش العالم، والنساء والشيوخ الصامدين أمام الجند المدجج بالسلاح، والحركة الاستشهادية من شباب آثر الموت فى سبيل الحرية على الحياة تحت العبودية، والشعب الأعزل الذى يواجه الأسلحة الحديثة للجيش النظامى، والمقاومة بمفردها وسط صمت عربى وتواطؤ دولى. وتنهار نظريات الأمن للكيان الصهيونى. وإن الاستخدام المفرط للقوة دليل ضعف وليس برهان قوة.

إن التاريخ يتغير نوعياً الآن، وينتقل من مرحلة استجداء العون والتمسك بقرارات الشرعية الدولية إلى مرحلة التحرك الفعلى من خلال مقاومة الشعوب فى عصر كاد البشر ينسون تاريخهم النضالى الطويل تحت وهم أن العالم قرية واحدة تحت مظلة العولمة. وثقافة المقاومة هى الضمان الأول لحركة الشعوب.

مصـــر تتحـدث عـن نفسهـا

قــــراءة سياسيـــــة

لا يوجد وطن يخاطب مواطنين كما تخاطـب مصـر المصريين. ولا يوجد مواطنون يخاطبون وطنهم كما يخاطب المصريون مصر. هـذه العلاقـة المتبادلـة بـين مصـر والمصريين، وهذا الحوار المستمر بين المصريين ومصـر هو الذى أبدع الأدب والفن والسياسة منذ "شـكاوى الفـلاح الفصيح" فى أدب مصر القديم حتى رسالة قاسم أمـين فـى باريس "مصر للمصريين"، شعاراً أو صنعة الأفغانى، وهـو ليس مصرياً جغرافياً، ولكنه أدرك هـذه العلاقـة فأصـبح مؤسس الحركة الوطنية الحديثة ومؤسس حزبها الوطنى الذى صاغ تلميذه محمد عبده برنامجه السياسى[1].

أن "مصر تتحدث عن نفسها" ليست قصيدة شعر لحافظ إبراهيم ولكنها تعبير عن أحوال مصـر المعاصـرة وعـن

(*) مجلة الديموقراطية: السنة الأولى- العدد ١، يناير ٢٠٠١.

(١) قاسم أمين: مصر، وأيضاً كتابنا "جمـال الـدين الأفغـانى"، دار قبـاء، القاهرة، ١٩٩٨.

وعيها التاريخى بين الماضى والحاضر، عن ذاكرتها خوفـاً عليها من الفقد والضياع. وعندما يتحدث الـوعى التـاريخى فإنما ذلك نهاية لمرحلة وبداية لأخرى كما هو الحـال عنـد أرسطو مؤرخاً لليونان، وابـن رشـد مؤرخـاً للمسـلمين، وتوينبى وشتجلر ورسل وهوسـرل وبرجسـون مـؤرخين للوعى الأوروبى الحديث الذى شارف على الانتهاء، وربمـا تكون العولمة، وثورة المعلومات وصراع الحضارات ونهاية التاريخ الآخر صيحاته التى كشفت عن بدايـة النهايـة فـى التفكيك وما بعد الحداثة، مع بداية وعى جديـد فـى العـالم العربى الإسلامى مركزة مصر وإيران بعد أن عزت المراكز الأخرى التى كان يمكن أن تكون قطباً ثانيـاً فـى أمريكـا اللاتينية من حلم جيفار القديم ولكنها مشغولة بالفقر والقهـر والمخدرات، أو فى أفريقيا بعد تحرر الجنوب ولكن الحروب الأهلية والقبلية والقتل علـى الهويـة والفقـر والتصـحير والأمراض، أو فى أسيا والنمور الأسيوية، ولكـن التلاعـب بالأسواق المالية وخرب عملتها وحصارها واعتمادها علـى أسوال المال العالمية جعلتها تجنى ثمار اختيارهـا، بمزايـاه وعيوبه، الاقتصاد قبل السياسة، والصناعة قبل الفكـر. لـم

يبقى إلا العالم العربى والإسلامى القادر بحيويته ونشاطه وتساؤلاته ونهضته ونضاله بالرغم مما يبدو عليه فى الداخل والخارج من نقائص فى الحرية والعدالة فى الداخل والاستقلال والاعتماد على الذات، هو المرشح لإمكانية قيام قطب ثان فى عالم متعدد الأقطاب.

ولا تتحدد السياسة الداخلية أو الخارجية إلا بشخصية الشعوب وليس فقط بأنظمة الحكم وهناك عشر سمات فى مصر والمصريين، هذه العلاقة المتبادلة بين العاشقين يمكن رصدها. وهى أشبه بالوصايا العشر التى يمكن تأسيس أنساق كاملة من الأخلاق والاجتماع والسياسة والاقتصاد والقانون والتاريخ عليها. هى مبادئ عامة، دستور غير مكتوب، وعرف شعبى، بل وشريعة الهية جعلت مصر والمصريين باقيين على مدى التاريخ بالرغم من عواصف الدهور وغوائل الزمان.

١- إن من بديهيات الفكر ومسلماته الأولى أن يتحد الشئ مع ذاته قبل أن يتمايز مع الآخر، وهو ما سماه الفلاسفة من قبل الهوية والاختلاف. الهوية أن يكون أ هى أ، والاختلاف أن تكون أ ليست ب. فوجود الأنا سابق على

وجود الآخر، معرفياً فى إدراك الذات، "أنا أفكـر فأنـا إذن موجود"، وهو الكوجيتو الشهير عنـد ديكـارت، ووجوديـاً "الذات تضع نفسها حين تقاوم" وهى العبارة الشـهيرة عنـد فشتة للتعبير عن مقاومة الألمان لاحتلال نابليون. وهو مـا عناه القرآن الكرية فى آية ﴿**أتأمرون الناس بالبر وتنسـون أنفسكم**﴾ الأنا واحد، والآخر كثير. ومن ثم فإن علاقة الذات مع نفسها تسبق علاقتها مع الآخر.

وقد ظهر ذلك أيضاً فى تاريخ الفكر السياسى بأولويـة البناء الداخلى على العلاقات الخارجية، والبدايـة بالسياسـة الداخلية من أجل تدعيم السياسة الخارجية. هكذا فعلت مصر محمد على، ومصر عبد الناصر، الاستعداد الـداخلى قبـل المشروع الوطنى، الإعداد داخل الحدود قبل الانطلاق خارج الحدود. هذا الجدل بين الداخل والخارج مستمر عبر التاريخ فى النظم السياسية. فإذا ما أصبح للخـارج الأولويـة علـى الداخل حدث رد فعل، هزيمة الخارج والعودة إلـى البنـاء الداخلى، نابليون بعد واترلو، ومصر بعد معركـة نـوارين، ومصر بعد عبد الناصر. وقد عبر القرآن الكريم أيضاً عـن هذه الحقيقة فى آية ﴿**وفى الأرض آيـات للمـوقنين، وفـى**

أنفسكم أفلا تبصرون﴾، وأيضاً ﴿**سنريهم آياتنا فى الآفـاق وفى أنفسهم**﴾. لذلك أصبح شعار الحركة الإصلاحية البداىية بالنفس قبل البداية بالعالم ﴿**إن الله لا يغير مـا بقـوم حتـى يغيروا ما بأنفسهم**﴾ وأيضا ﴿**أتدعون الناس للبر وتنسـون أنفسكم**﴾ استئناف لقول المسيح الشهير "ماذا تكسب لو كسبت العالم وخسرت نفسك؟".

لذلك أن يبدأ الفكر السياسى برد الاعتبـار للسياسـة الداخلية والبناء الداخلى بالإضافة إلـى السياسـة الخارجيـة والانتشار الخارجى فإن ذلك يمثل تقدماً منهجياً فـى الفكـر السياسى فى مصر، وأن تتأسس مجلـة "قضـايا برلمانيـة" كرصيد "السياسة الدولية" فإن ذلـك يكمـل جـدل الـداخل والخارج تجاوز لحساسية الموضوعات الداخليـة والأمـان السياسى فى الموضوعات الخارجية.

٢- ولا تعنـى السياسـة الداخليـة فحسـب تحليـل المؤسسات والـنظم السياسـية والاجتماعيـة والاقتصـادية والتشريعية والإعلامية والتعليمية وأنسـاق القـيم ومعـايير الأخلاق. إنما تعنى التجربة والممارسات الوطنية، الإحساس الداخلى للمواطن، الولاء الوطنى، المصـالح العامـة التـى

سماها الطهطاوى المنافع العمومية. يعنى الداخل السياسة فى بدايتها فى التعليم العام وفى الممارسات الطلابيـة الجامعيـة وفى حياة الأحزاب السياسية وفى المشـاركة الشـعبية فـى الانتخابات للمجالس المحلية والتشريعية والرئاسية. السياسـة الداخلية تعنى الروح قبل أن يتحول إلى تشريعات، والرؤيـة قبل أن تصبح قوانين، والتجربة الحية للوطن وللمواطن قبل أ تتحول إلى نظم ولوائح. السياسة الداخلية هى التربـة التـى ينشأ فيها الزرع والسيقان التى تورق الأوراق والثمار فـى السياسى الخارجية.

السياسة الداخلية أقرب إلى الفلسفة السياسية التى تضع المبادئ العامة التى تنظم علاقة الحاكم بالمحكوم، والسـلطة بالجماهير، وتبحث فى أسس العقد الاجتماعى وأنواعه، فـى طبيعة العدل والدرجة المسموح بها فى التفاوت الطبقى، وفى كيفية توزيع الدخل القومى على مجموع المواطنين لتحقيـق أكبر قدر ممكن من المساواة والعدالـة الاجتماعيـة، وفـى التعددية السياسية وحق الاختلاف، والتوازن بـين الحقـوق الواجبات الذى يكفله الدستور. السياسة الداخلية هى الحيـاة السياسية فى كافة نشاطاتها، حكومة ومعارضـة، الجمعيـة

السياسية التى تظهر فى الأدب والفن وفى الأمثال العامية. بل وفى النكات الشعبية.

السياسة الداخلية هى الوعاء الذى تنطلق منه السياسة الخارجية، والتربة التى فيها تنبت التشريعات والقوانين، الروح قبل البدن، والفكر قبل الواقع، والإمكان قبل الفعل، والتأهيل قبل المهنة. إن نشأة القوانين ليست فقط من الحق الطبيعى العقلى الثابت الأبدى الأزلى، ولا من مصالح الطبقات المتغيرة والمتضاربة، ولا من المصالح العامة التى تتجاوز الصراع الطبقى بل من التجارب الوطنية التاريخية الحية التى تكون الرصيد الأول للوعى السياسى والتاريخى للأمة. إنها خبرة السنين الطويلة التى عبر عنها كل شعب بحكمته فى أمثاله العامية وآدابه الشعبية وفى سلوكه اليومى غير المدون، فى التحضر والتمدن وعمران الأرض والبقاء فى التاريخ.

ومن الواضح أن أحد أسباب العثرة فى العقدين الأخيرين فى تاريخ مصر السياسى المعاصر هو الانكفاء على الذات بعد ١٩٧٠ تحولاً من الجمهورية الأولى إلى الجمهورية الثانية، من إعطاء الأولوية للسياسة الخارجية،

التحرر العربى، الوحدة العربية، القومية العربية، دور مصر فى أفريقيا وأسيا، مسئولياتها عن الجزائر واليمن، ونضالهما من أجل الاستقلال، على السياسة الداخلية خاصة على مستوى الحريات العامة والتنظيمات الشعبية والتساهل مع الطبقات الجديدة ورأس المال الطفيلى تحت غطاء الشعارات السياسية والخطاب السياسى الجماهيرى. وأن أحد أسباب شرعية الجمهورية الثالثة هى إعادة بناء البنية التحتية والخدمات العامة التى طالما كان المواطنون يغنون بها مقارنة بالدول الحديثة فى الخليج أو حتى فى ليبيا الشقيق. فإذا كانت الجمهورية الأولى قد أعطت الأولوية للسياسة الخارجية فإن الجمهورية الثالثة قد أعطت الأولوية للسياسة الداخلية فقد كانت حرب أكتوبر آخر الحروب، وأصبح السلام خياراً استراتيجياً بعد أن دخلت مصر أربعة حروب على الحدود وتساندت عدة حروب أخرى ما وراء الحدود.

٣- وأن أهم ما يميز مصر هى الاستمرارية فى التاريخ، والتواصل عبر المراحل. فبالرغم من توالى نظم سياسية عديدة على تاريخ مصر، الفرعونى، واليونانى الرومانى، والقبطى، والإسلامى القديم والغربى الحديث إلا

أن هناك عناصر ثابتة فى تاريخ مصر لا تتغير بتغير النظم السياسية. هناك بنية تتحكم فى التاريخ، وخلود وراء الزمان، ومعية وراء التوالى هى التى تتحكم فى النظم السياسية حتى ولو بدت مختلفة بل وحتى متناقضة فى الخارج[١].

هناك نظام مركزى رئاسى، فى قمته السلطة العليا التى تصل إلى حد التقديس والمتجسد فى فرعون حقيقة ومجازاً، منذ أول الفراعنة حتى آخر الفراعنة. قد يكون ذلك مطلباً تاريخياً لتوزيع مياه النيل، وتنظيم الدورة الزراعية، وجبى الضرائب، وتجنيد الجند، وبناء الأهرام، والدفاع عن البلاد. وبلا سلطة مركزية يتفتت الوطن كما كان الحال فى العصر المملوكى. إذا كانت سلطة شعبية ترعى مصالح الناس التفوا حولها، وإن لم تكن كذلك أداروا لها الظهور دون الثورة عليها، تجاهلوها وأسقطوها من الحسبان. لذلك انتسب مصر للدولة الفاطمية، وللعقائد الشيعية، وظهور الإمام والمهدى المنتظر. وظهر عند المصلحين نموذج "المستبد العادل" والذى عرف فى الفكر السياسى الغربى باسم "الاستبداد الشرقى" عند هيجل ومونتسكيو. وربما عبر القرآن

---

(١) المعية Synchronism، التوالى Diachronism.

الكريم عن ذلك بقول فرعون ﴿**أنا ربكم الأعلـى**﴾ وأيضـاً ﴿**أليس لى ملك مصر، وهذه الأنهار تجرى من تحتى**﴾.

لذلك نشأ الخلاف فى الحركة الإصلاحية الحديثة حول نموذج الإصلاح، "الاستبداد الشرقى" أو "الفرعونيـة"، فـى مقابل "الديمقراطية" الغربية، تعـدد الأحـزاب، البرلمـان، الدستور، الأغلبية والأقلية، المسـؤولية أمـام الشـعب، أو "المستبد العادل" الذى فيه يستمر التاريخ، السلطة المركزيـة للصالح العام، أحمس وصلاح الدين ومحمـد علـى وعبـد الناصر[١].

ومازال الموضوع مطروحـاً فـى الفكـر السياسـى المعاصر عن الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطيـة فى الوجدان العربى المعاصر. ومازال السؤال مطروحاً فـى علم الاجتماع السياسى: من أين نبدأ ؟ مـن تغييـر الثقافـة السياسية التى مازالت ترى "أن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن" تبدأ من السلطة، فالله ينظر هـذا الـدين بالرجـل الفاجر، أم تبدأ من الناس، وحركـة الجمـاهير، ومراجعـة

---

(١) انظر دراستنا بهذا العنوان فى: الدين والثورة فى مصر، ١٩٥٢-١٩٨١، جـ٢، والدين والتحرر الثقافى، مدبولى، القاهرة، ١٩٨٩، ص ص٩٩-١١٨.

الحكام. فالإمامة عقد وبيع واختيار، وليســت نظامــاً ملكيــاً وراثياً كالنظام البيزنطى، وليست نظاماً عسكرياً انقلابياً، أخذ السلطة بالشوكة كما شرع الغزالى كالنظم العسكرية الانقلابية المعاصرة سواء تلك التى تحولت إلى ثورة اجتماعية أو تلك التى بقت بعقلية الانقلاب العسكرى.

لا فرق بين النظم السياسية فى "وحدانية التسلط" بتعبير ابن رشد. بل أن النظم الليبرالية نفسها لا تستطيع أن تقــرر شيئاً ألا بأمر "الباشا"، والصراع على أشده بين مــن يريــد خلافته ووراثته دون احتكام بقواعد الحزب الليبرالية. كما أن النظام الاشــتراكى الــديمقراطى نفســه لا يقــوم إلا علــى الزعامات التاريخية والقيادات النشطة والمؤثرة التــى منهــا تخرج التوجيهات لقواعد الحزب باسم الديمقراطية الموجهــة أو المباشرة فى اللجان الشعبية. والنظم القومية لها قياداتهــا التاريخية، وآلهتها ومفكروها ولا يستطيع أحد أن يخرج على الأيديولوجيا وإلا كان تحريفياً مراجعاً، خرج علــى الــنص، وانحرف عن التيار. وهو نفس الموقف فى النظم الماركسية والإسلامية التى تمتلك قياداتها الحقيقــة المطلقــة والإمــارة الشرعية والتى تتحدث باسم الشعب والتــاريخ أو الحاكميــة

وتطبيق الشريعة الإسلامية. على الرغم من اختلاف النظم السياسية إلا أن بنيتها التسلطية واحدة. وتلك مأساة الأحزاب التقدمية فى البلاد المتخلفة[1].

٤- ومصر بوضعها الجغرافى السياسى مركز لدوائر ثلاث، كما حدد عبد الناصر فى "فلسفة الثورة"، وكما عبر عن ذلك مالك بن بنى فى "فكرة الأسيوية الأفريقية". وهى تصور لا خلاف عليه بين الإخوان، مصر والعروبة والإسلام، وبين الضبط الأحرار والثورة المصرية فى ١٩٥٢. فمصر مركز لها محيطان. المحيط العربى، والمحيط الأفريقى والأسيوى، لذلك أنشأت مصر "منظمة تضامن شعوب أفريقيا وأسيا"، وساهمت فى انتشار "المؤتمر الإسلامى" الذى يضم كل الدول الإسلامية. ولا تناقض بين هذه الدوائر الثلاث.

فمصر هى الوطن الذى ارتبط به المصريون منذ أقدم العصور. وهى من أقدم الحضارات البشرية. فسيناء هى المدخل الشرقى لمصر كما لاحظ حامد عمار وجمال حمدان

---

(١) انظر دراستنا بهذا العنوان فى: الدين والثورة فى مصر (١٩٥٢-١٩٨١)، جـ٨، اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية، مدبولى، القاهرة، ١٩٨٩، ص ص١٨٩-٢١٤.

من قبل. تأتيها الغزوات من الشمال الشرقى، العرب. وتتبادل ثقافياً وتجارياً مع الشمال، اليونان والرومان، ومع الجنـوب، السودان والحبشة "بلاد بنط". كليوباترا مـن الشـمال فـى الإسكندرية، وحتشبسوت من الجنوب فى أسيوط، وحمامـات فرعون فى سيناء، والإله آمون فى الغرب فى واحة سيوة.

عزلها عن محيطيها مقتل لها، وتهميشها قضاء علـى دورها. وقد كان هذا هو هدف الاستعمار منذ هزيمة محمـد على وتحديد جيش مصر ثم ثورة عرابى وهزيمة العـرابيين وتكرار نفس المطلب، ثم عدوان ١٩٥٦ عقابـاً لهـا علـى مساندة الجزائر ومعاداة الغرب ورغبتها فى توحيد العـرب. وربما كان الهدف أخيراً من معاهدات السلام هـو اسـتبدال إسرائيل بمصر كأداة للتحديث وفقدان مصر دورها التقليـدى لغيرها مما يقضى على دور القلب بالنسبة لضخ الـدم فـى الأعضاء.

أن قوة مصر بمدى تحمل مسـؤولياتها فـى الـدوائر الثلاث، وقوة الدوائر الثلاث بمدى انجذابها حول مركزها فى مصر وإلا اتجهت إلى الغرب كما هو الحال فى الخلـيج أو إلى الشرق كما هو الحال فى مجموع الدول الإسلامية فـى

أسيا. أن دور مصر فى محيطها العربى الإسلامى مثل دور ألمانيا فى أوربا، ودور أمريكا عبر الأطلنطى، ميزان ثقل فى المنطقة. لذلك كانت سياستها باستمرار، الحياد الإيجابى، وعدم الانحياز، ﴿**لا شرقية ولا غربية**﴾ كما عبر القرآن الكريم.

٥- تجتمع مصر الوطنية والعروبة والإسلام كثقافات متداخلة، حب الوطن، واللسان العربى، والثقافة الإسلامية. وهى السمة الغالبة على الشمال الأفريقى كله، الجناح الغربى للوطن العربى. فالعربى هو المسلم، والإسلام هو ثقافة الوطنى وهوية الشعوب. لذلك انتشرت دعوة الأفغانى فى مصر والمغرب العربى لتوحيده بين الوطنية والعروبة والإسلام. وكان من تلاميذه علماء علال الفاسى مؤسس حزب الاستقلال. ولم يغب هذا التيار عن الشام فى شخص "شكيب أرسلان". واستمر هذا التيار فى مصر والشام عند محمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب فى مرحلته الاجتماعية. ومن الحركات الإصلاحية الحديثة خرجت معظم حركات التحرر الوطنى فى مصر وتونس وليبيا والجزائر والمغرب واليمن والعراق، وسوريا ولبنان والسودان. ولم

يشذ عن ذلك إلا أصحاب مصر الفرعونية أو مصر القبطية وهو تيار هامشى غير مؤثر فى مجموع الشعب المصرى.

لم يحدث تساؤل حول القومية والإسلام إلا فى الشـام لقربه من تركيا وكرد فعل على القومية الطورانية. وخرجت حركة القوميين العرب على نفس نمط تركيا الفتاة، وحـزب الاتحاد والترقى، مما سبب خلافاً فى الرأى والاتجاه السياسى بين الحركتين الإسلامية والقومية، وقبـل أن تعقـد سلسـلة الحوارات بينهما بعد هزيمة ١٩٦٧. فالقومية ظاهرة شامية، والإسلام الوطنى ظاهرة مصرية. وانتشرت الظاهرة الشامية فى العراق وفى الخليج، بينما انتشرت الظاهرة المصرية فى المغرب العربى والسودان وموريتانيا واليمن وشبه الجزيـرة العربية. ولقد قامت مصر بدورها فى تدعيم حركات التحرر الوطنى فى المغرب العربى، تونس والجزائر والمغرب وفى اليمن. كما حملت لواء تعليم اللغة العربية وتعريب الجزائر. كما تخرج منها معظم الحركات الإصلاحية وروافـدها فـى الوطن العربى منذ الأفغانى حتى حسن البنا[1]. ومـن أجـل

(١) انظر دراستنا: "الإسلام للوطن، قراءة مصرية لعلال الفاسـى"، "مفهـوم الحرية عند علال الفاسى"، "نقد النقد الذاتى، قراءة مصرية لعلال الفاسى فى ذكراه العشرين"، هموم الفكر والـوطن، جـ ـ٢، الفكـر العربـى

الشام جمع الكواكبى بين العروبة والإسلام، وجعـل ميشـيل عفلق الإسلام ثقافة العرب، والعروبة جسد الإسلام وحاملـه "إن كان محمد كل العرب فإن كل العرب محمد".

وثارت مشكلة فى الأيديولوجيات السياسية المعاصـرة حول دور الدين فى نشأة القومية. فبينمـا يـرى القوميـون الحرفيون أن القومية لها وجودها المستقبل ومقوماتها الذاتية خارج الدين وكما هو الحال فى "الكتـاب الأخضـر" يـرى آخرون أن الدين هو الدعامة الأولى للقومية مثل الصهيونية، والسيخ. نشأ تياران فى فهم القومية الأول يجعلهـا علمانيـة حرفة، والثانى يجعلها مرتبطة بالدين. كما نشأت فى الفكـر الماركسى بين نزعتين، أممية تنكر القومية "يا عمال العـالم اتحدوا" وماركسية قومية ترتبط بالذات القومى للشعوب كمـا هو الحال فى الماركسية السلافية أو الإيطالية أو الفرنسية أو الاشتراكيات فى العالم الثالث، أفريقية أو أسيوية أو عربية.

المعاصر، دار قبـاء، القـاهرة، ١٩٩٨، ص ص٢٧١-٣٠٠. وأيضـاً "العروبة والإسلام فى فكر ميشيل عفلق"، السابق، ص ص٣٠١-٣٣٤. وأيضاً كتابنا، جمال الدين الأفغانى، المائوية الأولى (١٨٩٧-١٩٩٧)، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

٦- وتتميز مصر بوحدة الشخصية عبر التاريخ، وحدة السكان والدين والمجتمع والعادات والتقاليد والسلوك الوطنى. ربما ساعدت جغرافيتها، واديها وصحرائها، على هذا الاتساع فى الفضاء الجغرافى، والرحابة والسماحة والتواصل فى السلوك الوطنى. تجمع فى ألوان البشرة السواد والسمار والبياض ودون أن يكون عاملاً فى التمايز الاجتماعى. يجتمع الأغنياء والفقراء فى إطار التكامل الاجتماعى والترابط الأسرى والإقليمى. ولا يجوز لأخ أن يخاصم أخيه أكثر من ثلاث ليال، وغيرهما من بدأ بالسلام. وكان الإيمان بالدين، والوحدة الوطنية والسلام الاجتماعى ركائز ثلاث للقومية العربية.

وبالرغم من تولى عدة ديانات عليها إلا أن جوهرها واحد، التوحيد الذى يعبر عن وحدة الأرض والشعب والرؤية والسلطة والولاء والقدر والمصير. لا فرق بين اخناتون وموس وعيسى ومحمد عقائدها واحدة: وجود الله، وخلف العالم، وخلود النفس بعد الجزاء ثواباً أم عقاباً. والدين فيها هو كل شىء، مصدر الحضارة والعلم والفن والثقافة والحضارة والتاريخ. هذا التجانس فى الشخصية المصرية

هو الذى جعل شعب مصر قائماً وصامداً فى التـاريخ أمـام نزعات الانفصال بين الشمال والجنوب أو الخلاف المفتعـل بين المسلمين والأقباط(١).

لذلك كان من أهم الأخطار التى تهدد مصر هو تفتيت الوطن، وفك العروة الوثقى باسم الطائفية، مسلمين وأقبـاط، وباسم الماركسية أغنياء وفقراء، ياقـات بيضـاء وياقـات زرقاء، أصـحاب رؤوس الأمـوال والعمـال، إقطـاعيون وفلاحون، وباسم القومية، قوميون وقطريـون، وحـدويون وانفصاليون، وباسم التاريخ، تقدميون ورجعيون، ليبراليـون ومحافظون. لا يعنـى ذلـك إلغـاء الصـراع الاجتمـاعى والسياسى وجدل التاريخ بل يعنى فقط أن يتم ذلك فى إطـار الوحدة الوطنية والحوار السلمى، ومقارعة الـرأى بـالرأى، والحجة بالحجة، والبرهان بالبرهان.

إن أخطر ما يهدد مصر والأمة العربيـة والإسـلامية اليوم هو هذا الصراع العلنى أو الضمنى بين جناحى الأمـة الرئيسيين، الحركة الإسلامية والحركة التقدمية. الأولى تكفر

---

(١) ومعظم دراسات حسين فوزى، وجمال حمـدان، وأنـور عبـد الملـك، ونعمات أحمد فؤاد، وميلاد حنا تصب فى هذا التيار.

الثانية، والثانية تخون الأولى. صراع دموى فـى الجزائـر وصل إلى مائة ألف شهيد، يصفى كل جناح الآخـر حتـى يقضى عليه. فإذا نجح أحد التيارين لا يجد أحد يحكمه بعض أن ضحى الفريقان بالشعب ذاته، النساء والأطفال والشيوخ. وهو صراع مكبوت فى المغرب وتـونس وليبيـا ومصـر وسوريا والعراق والسودان. قد ينفجر فى أية لحظـة إن لـم تنشأ محاولات للحوار الوطنى من أجل الوحدة الوطنيـة. إذا قويت الدولة انضم الجناحان إليها. فالقلب فـى حاجـة إلـى رئتين. وإذا حققت الدولة ضربت أحد الجناحين بالآخر على التبادل، اليمين باليسار مرة إذا كان الخطـر مـن اليسـار، واليسار باليمين مرة إذا كان الخطر من اليمـين. فيضـعف الجناحان الوريثان للدولة الرخوة فى الـداخل التابعـة فـى الخارج.

٧- ويرتبط المصرى بأرضه ويحن إليها، إذا ما هاجر تحت ضغط الظروف الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية. ولم تصبح الهجرة ظاهرة فى مصر إلا بعد ثورة ١٩٥٢ ثـم عظمت أثناء الجمهورية الثانية بعد ١٩٧٠ وحتى الآن سواء داخل المنطقة العربية فى الخليج شرقاً أو فى ليبيا غرباً طبقاً

لسوق العمالة أو فى أصقاع بعيدة مثل كندا واستراليا حتى تربى عند جيل جديد من الشباب إحساس أن الأزمة فى الداخل والحل فى الخارج، الضيق فى الوطن والانفراج خارج الحدود.

والأغانى الشعبية والمواويل والأمثال العامية مملوءة بالحزن والحسرة الآلام على مغادرة الوطن ولوعة الفراق ومنذ الأدب العربى القديم والبكاء على الأطلال وفراق الحبيب أصبح عنصراً ثابتاً فى الوجدان العربى. والناى هو خير معبر عن هذا الحزن مثل لحن "الصبا" فى الموسيقى العربية. وأطربت كوكب الشرق جماهيرها بألحان الهجر والفراق والحنين إلى العودة والوئام.

والهجرات العربية الأولى لبلاد المهجر أو أفريقيا فى الساحل الغربى أتت من الشام وليست من مصر. والجاليات اللبنانية والسورية أصبحت بعد قرنين من الزمان جزءاً من نسيج المجتمع الأمريكى اللاتينى أو الأفريقى كما هو واضح فى "أدب المهجر" بكل رومانسية العودة إلى الأرحام والوطن الأم والغربة فى الوطن الجديد مع مقابلة الماضى بالحاضر، الأنا بالآخر، الهوية بالاختلاف.

وفى الشريعة، أصبح التغريب أداة للعقـاب أى البعـد عن الأهل والوطن. وتكاثرت الأحاديث والأقوال المـأثورة عن حب الأوطان كما عبر الطهطاوى فى أول "مناهج الباب" وكما تعلم المصريون وهم صغار حديث "حب الـوطن مـن الإيمان" من القواعد العامة للآداب والأخلاق العامة. وقـول عمر بن الخطاب "عمر الله البلاد بحب الأوطان"، وقول على بن أبى طالب "سعادة المرء أن يكون رزقه فى بلـده". وقـد كتب التوحيدى رسالة "الحنـين إلـى الأوطـان". وأصـبح "الإخراج من الديار" فى الشريعة أحد أسـباب الجهـاد. وأن لمصر فى الشريعة الإسلامية مكانة خاصة فجندها خير أجناد الأرض، وشعبها مرابط إلى يوم القيامة. أوصـى الرسـول بقبطها خيراً فإن لهم فيها ذمة ورحما. ويروى أن الرسـول قال بعد موت إبراهيم وحزنه عليه "والله لو عشت يا إبراهيم لرفعت الجزية عن كل قبطى"[١].

والآن تمثل الهجرة خطورة على الوطن يضعف الولاء له، والإحساس بالسعادة فى البعد عنه والعمل خارجه، وبناء

---

(١) الطهطاوى: مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصـرية، مطبعـة الرغائب، القاهرة، ١٩١٢، ص١٠-٢٣.

كل شئ إلا فيه، والحضور إليه سائحاً بجواز سفر أجنبى أو على الأقل بجنسية مزدوجة. الـوطن للفرجـة وللسـخرية والتندر أو للمقارنة الظالمة أو للتعالى عليه وربما العداء لـه والعمل ضده. ويشهد بذلك طوابير المصريين علـى أبـواب السفارات الأجنبية طالبين تأشيرات دخول لبلاد النفط أو لبلاد الوفرة.

ومنذ عشرات السنين بـدأت مـؤتمرات المغتـربين للمصريين العاملين فى الخارج لـربط المـواطنين بـوطنهم وتجديد الولاء الذى ضعف على مر السنين حمايـة لذريـة جديدة أخذت الجنسية الأمريكية أو غيرها وتتلعثم بالعربيـة وفقدت الهوية أو كادت. وتعقد المؤتمرات وتنفض، وتنفـق عليها الأموال وتصبح موضوعاً مثيراً للإعلام. وينشر عـن المشاريع المالية الاستثمارية الضـخم وتحويـل مـدخرات المصريين فى الخارج داخل الوطن. ولكنها تأتى من عمـال الخليج وليس من النخبة فى العالم الجديد. وتوضع الخبـرات العلمية للمصريين فى الخارج لتشارك فى الخبرات العلميـة فى الداخل، ولكن الخارج والداخل لا يلتقيان، بسبب أهـواء البشر، الحسد، والغيرة، والمنافسة. ولا يأتى المصرة الأجنبى

إلا أياماً معدودة لإجراء فحص طبى أو عمليـة جراحيـة أو الإشراف على مؤسسة علمية باعتباره خبيراً يساعد مـن لا خبرة لهم.

وبالتالى يكون التحدى فى السياسة الداخلية الآن كيـف يمكن إعادة روح طلعت حرب لمصر والمصريين وتأسـيس البنوك الوطنية، والشركات الوطنية؟ كيف يمكن إعادة موجة ثانية من التمصير للشركات الأجنبية؟ ما هو مشروع القرش الجديد؟ وهل الشعار القديم "صنع فى مصر" صعب المنال؟

٨- حب الأوطان سمة مميـزة للمصـريين يتعلمهـا التلاميذ فى درس مشهور لجيل قديم كـان يسـمى "التربيـة الوطنية" قبل أن يصبح "المقرر القومى" بعـد ثـورة ١٩٥٢ وبعد أن يختفى كلية من الحياة العامة والخاصة. ومنذ الثورة العرابية فى ١٨٨٢ وثورة ١٩١٩ ثم اشتداد الحركة الوطنية فى الأربعينيات ثم قيام الثورة المصـرية فـى ١٩٥٢ بـدأ احتكار العمل الوطنى وتحقيق برامجـه الاجتماعيـة حتـى استأثرت الدولة به. ثم عادت على استحياء من جديـد فـى مظـاهرات مـارس ١٩٦٨ ومظـاهرات الطلبـة ١٩٧١، والانتفاضة الشعبية فى ينـاير ١٩٧٧، وانتفاضـة الأمـن

المركزى فى ١٩٨٦، والمظاهرات الطلابية لم تتوقف ضـد العدوان الأمريكى على العراق فـى ينـاير ١٩٩١ وضـد الاعتداء الإسرائيلى على مركز المقاومة فى تونس، والمفاعل النووى فى العراق، وجنوب لبنان، وحرق منبـر المسـجد الأقصى، وبناء المستوطنات.

انحسر المد الوطنى شيئاً فشيئاً من حركة شارع إلـى حركة حرم جامعى، ومن انتفاضة شـعبية إلـى مظـاهرة طلابية. وأصبح الوطن فى حاجة إلى صياغة جديدة لمبادئ التحرك الوطنى استئنافاً وتطوير للأربعينيـات، الاسـتقلال الوطنى، ووحدة وادى النيل. ويبدو أن حركة وطنية جديـدة تتبلور منذ أوائل الجمهورية الثانية وخلال الثالثة تتركز على الجبهتين الداخليـة والخارجيـة فـى آن واحـد: الحريـة والديمقراطية والتعددية السياسية وحقوق الإنسـان وتقويـة مؤسسات المجتمع المدنى والعدالة الاجتماعية فـى الـداخل، والاستقلال الوطنى، والاعتماد على الذات، ومقاومة التطبيع، والصمود فى وجه العولمة واقتصاد السوق واتفاقية الجـات. صحيح أن البطالة وأزمة الإسكان والعرف الصحى والحيـاة النقية والنظافة والمواصلات والخـدمات العامـة مازالـت

مطروحة على الداخل، ولكنها لا يمكـن أن تكـون رؤيـة سياسية واعية كتمهيد لرؤية سياسية خارجية أكثر اسـتقلال، وكأن إشباع الحاجات يتم خارج الرؤيـة السياسـية العامـة لتفاعل الداخل والخارج.

أن المسموح بـه الآن هـو الحـديث فـى الـوطن، والمعارضة السياسية والاعتراض على السياسات العامة على مستوى الخطاب السياسى، ولـيس علـى مسـتوى العمـل السياسى. فالحاكم يقول "تكلم كما تشاء، وافعل كمـا أريـد". فمن الأفضل أن يكون الكلام صمام الأمان حتـى لا يغلـى القدر لدرجة الانفجار. والقضية الآن إلى متى؟ إلـى متـى ينحسر الوطن فى قلوب المصريين، وينحسر المصريون عن وطنهم؟ أم أن مصر مخصبة فى العقدين الأخيرين؟ وتحـن إلى الستينات، ويعز عليها الحلم المجهض؟

٩-أن مصر فى التاريخ لها منزلـة خاصـة أدركهـا العلماء وكل من نزل بها مقاماً. فهى أم الدنيا كما سماها ابن خلدون. وهى مصر المحمية ومصر المحروسة فى العصـر العثمانى عندما بدأ الاستعمار يطمع فـى ممتلكـات الرجـل المريض. يرعاها الله، ويحميها من غوائل الزمـان. وهـى

مذكورة فى القرآن خمس مرات.

مصر بلد الاستقرار والسكن، ومكان العيش والحيـاة. يأتيها الناس ولا تذهب إليهم، الهجرة إليها وليسـت منهـا، ويتخذونها قبلة ومقراً ﴿**وأوحينا إلى موسى وأخيه أن تبوءا لقومكما بمصر بيوتاً، واجعلوا بيوتكم قبلة**﴾. يسكنها الأنبياء وذووهم، وتخرج منها القادة العظام، وتعيش فيهـا القبائـل، وتعجزها الشعوب. صحراء تحتـاج إلـى تعميـر، وأرض تستدعى البناء من أهلها. إن تركها أهلها بلا تعمير استعمرها غيرها، واستوطن فيها بنى فيها البيوت، وأقام المستوطنات، وأنشأ المزارع الجماعية، وشيد المعسكرات لـن أهلهـا لـم يستقروا فيها، ولم يبنوا فيها، ولم يحولوها إلى كتل بشـرية تحمى صدورها، وتمنع غزوها، وتصد العدوان عنها.

ومصر بلد الأمان. فلا حياة دون أمان، ولا اسـتقرار دون أمن ﴿**وقال ادخلوا مصر إن شاء الله آمنـين**﴾. كـان يوسف فى مصر آمناً، ودخل أبواه مصر آمنين. ولا يعنـى الأمن فى مصر إنشاء أجهزة الأمـن للقضـاء علـى أمـن المواطنين بل أن يشعر أنه يعيش فى بلد آمن، آمـن علـى نفسه، وآمن على أهله، آمن على عمله ومستقبله، آمن علـى

قوله وفعله، آمن على فكره ورأيه. فالأمن لـيس فقـط هـو الأمن الغذائى بل الأمن الفكرى والأمن السياسى.

ومصر بلد الكرم والسخاء، يجد فيها الغريب موطناً له ومستقراً، مواطناً لشعبها، ابناً لأسرها ﴿**وقال الذى اشـتراه من مصر لامرأته أكرمى مثواه عسى أن ينفعنـا أو نتخـذه ولدا**﴾. ليست مصر إذن بلد الدخلاء عليها الذين يأتون لنهب ثرواتها والاستيلاء على أرضها وخيراتها، وتهريب أموالها، واستهلاك دخلها، والاستحواذ على مدخراتها. لا يعنى الكرم بيع ماء النيل، ورهن قناة السويس، وإهداء قطعة من الساحل الشمالى. فالعطية من نتاج مصر وعرق مصر ولـيس مـن أرض مصر وثروات مصر وأصول مصر.

ومصر بلد الزرع والنماء، ومصدر الخير والرخـاء. لما ضاق إسرائيل العيش، وملوا الطعام الواحد سألوا موسى البقول والقثاء والفول والعدل والبصل فقـال موسـى ﴿**اهبطوا مصر فإن لكم ما سألتم**﴾. فمازالت مصـر بـوفرة محصولها مطمع من تضيق بهم الأرض، ومن تعـز لـديهم مصادر المياه. مصر هى ريفها وقراها، وشعبها هم فلاحوها ومزارعوها. فكيف يعلمها "المهاجر" الآتـى مـن الشـمال

الزراعة؟ وكيف تطلب مصر معونة الأعداء وعونهم لتوسيع الرقعة الزراعية؟ وكيف تعتمد مصر على ٧٠% من غذائها من الخارج، تأكل مما لا تنتج يداها؟[1].

١٠- أن الصبر فى مصر مشهود. تزخر به الأمثـال العامية، وهو من مقامات الصوفية التى ازدهرت طرقها فى العصر العثمانى. وهو من القيم الدينية الموروثة والتى تجـد أصولها فى القرآن والسنة على نحو إيجـابى، جمعـاً بـين الصبر والمصابرة، بين الصبر والاستعداد لأن الإنسـان لا يستطيع أن يصبر على النار دون أن يصرخ من الاحتـراق ﴿**فما أصبرهم على النار**﴾ قبل أن يستقر على معناها السلبى فى الثقافة الشعبية. ولكن الانتفاضات الشـعبية فـى مصـر مشهورة أيضاً للفلاحين والعمال والطلبة والجنود الـوطنيين. فمصر فى جدل دائـم بـين القبـول والـرفض، الطاعـة والعصيان، الرضا وعدم الرضى، السلام والجهاد.

تاريخها المعاصر مصداق لهاتين الموجتين، الارتفـاع ثم الانخفاض. فمنذ فجر النهضة العربية فى القرن الماضـى

---

(١) "مصر بين الأمان والطغيان" فى "الدين والثورة فـى مصـر (١٩٥٢-١٩٨١)،" جـ٧، اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مـدبولى، القـاهرة، ١٩٨٩، ص ص١٦٨-١٧٠.

ومصر تقود نهضة العرب مع الحالية فيها من بر الشام ومن ساحل المغرب. وانتهت هذه النهضة بـالاحتلال البريطـانى لمصر بعد هزيمة العرابيين. ثم نهضت مرة أخرى بعد ثورة ١٩١٩ واستمرت فى نضالها الوطنى مـن أجـل الدسـتور والجلاء التام ووحدة وادى النيـل حتـى اقتطـف الضـباط الأحرار الثمرة وقامت ثورة ١٩٥٢ تتويجاً لهـذا النضـال وتحقيقاً لمطالبه. وبلغت ذروة الثورة المصرية فى تأميم القناة فى ١٩٥٦ والتمصير فـى ١٩٥٧ والوحـدة مـع سـوريا ١٩٥٨-١٩٦١، وقوانين يوليو الاشـتراكية ١٩٦٢-١٩٦٣، ومقاومة الحلف الإسلامى فى ١٩٦٥. ثم جاء هزيمة يونيـو ١٩٦٧ كى تجهض حلم الستينات. ثم قامت حـرب أكتـوبر ١٩٧٣ ترد إلى الوطن كرامته ثم انهارت إرادة المقاومة وتم الصلح مع العدو قبل إزالة آثار العدوان واسـترداد حقـوق شعب فلسطين. فانهزمت إرادة الصمود وعدم التفـريط فـى الحقوق التاريخية للشعوب. وربما تعلمت مصر الآن، وهـى تحاول العودة إلى موجة جديدة من النهضة فى الداخل، إعادة بناء البنية التحتية، وفى الخارج، إعادة قيام مصـر بـدورها التقليدى كمركز فى محيطهـا العربـى الإسـلامى. فربمـا

الصعود قادم، والموجة آتية والمد وشيك بعد أن طال السقوط والموجة الهابطة والجزر والانحسار.

إن مصر جزء من حركة التاريخ ومساره، تاريخهـا الخاص ومسارها الذاتى. ودون الاتحادية فإنها قد تسير فـى مسار خططه له غيرها. إن مهمة السياسة الداخلية هى رؤية مصر لذاتها أولاً ولمسارها التاريخى وإمكانياتها ومحيطهـا ترتيباً للبيت من الداخل قبل الانطلاق إلى الخارج. وهـذا لا يتأتى إلا بمعرفة روح مصر فى التاريخ. وأن صياغة سياسة مصر الداخلية لا تتم إلا عن طريق حساب إمكانيات مصـر ومعرفة السمات الرئيسية فى الشخصية المصرية التى حاول إدراك المؤرخون والجغرافيـون والسياسـيون والمفكـرون والأدباء والشعراء والبسطاء الـذين يعبـرون عـن حكمـة الشعوب فى الأمثال العامية والنكات الشعبية.

إن علم السياسـية لا يعنـى بالضـرورة النظريـات السياسية والجداول الإحصائية والتحليلات الكمية والتـواريخ للحوادث والمعاهدات والمواثيق والقوانين والقرارات. هنـاك السياسة الشعبية، الإحساس بالسياسة عند المواطنين والتعبير عنها بلغة البسطاء. وكثيراً ما كان كبار القادة والقواد العظام

من الفلاحين البسطاء قبل أن ينّظر علم السياسـة حركـاتهم السياسية وممارساتهم التاريخية.

عندما تتحدث مصر عن نفسها فإن ذلك لا يعنى شعر السياسة وأدبها، وهو السهل الممتنع الذى يعز علـى علمـاء السياسة وأدبائها بل يعنى تحويل السياسة إلى تجربة معاشـة للأفراد والجماعات يمكنه وصفها وعلى أساسها يمكن تأسيس القرار السياسى والنظريات السياسية. حينئـذ يصـبح علـم السياسة ليس علماً مجرداً منقولاً عاماً، ينطبـق علـى كـل التجمعات السياسية، نموذجاً رياضياً قادراً على تفسير كـل الظواهر السياسية بل علما خاصا يغـوص فـى الحركيـة السياسية لمجتمع معاش، لا فرق فيه بين العالم والمـواطن، والمنّظر والممارس. ولحظة صدق فى الخطاب السياسى قـد تكون أبقى من نسق علمى مهنى بأكمله.

الثقافة السياسية

للخارجية المصرية

أولا: الموضوع والمنهج.

"الثقافة السياسية" موضوع بين الفلسفة والسياسة. يدرسه الفلاسفة باعتباره أحد جوانب الفكر السياسى أو الفلسفة السياسية أو الأيديولوجيا. وهو ما سماه أحد المفكرين العرب المعاصرين "نقد العقل السياسى".

"والخارجية المصرية" موضوع فى العلوم السياسية البحتة فى النظم السياسية أو "الحكم" Government. لا يدرسه إلا المتخصصون فيه على ما هو متعارف عليه فى هذا الميدان.

(*) ندوة المؤتمر السنوى الرابع عشر للبحوث السياسية "المدرسة المصرية فى السياسة الخارجية" ١٣-١٥ يناير٢٠٠١، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة.

أما "الثقافة السياسية للخارجية المصـرية" أو "ثقافـة السياسة الخارجية المصرية" فهو موضوع بينى بين العلـوم الفلسفية والعلوم السياسية يتناوله المتخصصون فى العلمـين. إذا تناوله الفيلسوف يكون المدخل إليـه الثقافـة السياسـية كأساس والخارجية المصرية كفرع. وإذا تناوله عالم السياسة فإن المدخل إليه يكون الـنظم السياسـية كأسـاس والثقافـة السياسية كفرع.

وتصعب التفرقة بـين الثقافـة السياسـية للخارجيـة المصرية والسياسة الخارجية التى هى تعبير عنها. فالثقافـة سياسة، والسياسة ثقافة[1]. الثقافة سياسة المجتمع، والسياسـة ثقافة النخبة. كما تصعب التفرقـة بـين الثقافـة السياسـية والأيديولوجيات السياسية. فالثقافة السياسية أيديولوجيا قبـل التنظير، والأيديولوجيا ثقافة سياسية محكمة فى نسق فكرى.

لا تعنى الثقافة السياسية مجرد مجموعـة مـن الآراء والنظريات والرؤى والمواقف الفكرية بل هى مجموعة مـن

---

(١) د. جهاد عودة: نظام السياسات الخارجية المصـرية، ميريـت للنشـر والمعلومات، القاهرة ٢٠٠٠ ص

الاختيارات السياسية تعبر عن قوى سياسية فى المجتمع. والثقافة السياسية أداة من أدوات الصراع الاجتماعى.

ولا تعنى "الثقافة السياسية للخارجية المصرية" أنها للخارجية المصرية وحدها بل هى الثقافة السياسية المصرية السائدة فى الخارجية والثقافة والتعليم العالى والإعلام بل وفى وزارات الأوقاف والشئون الدينية نظراً للارتباط بين الدين والسياسة والثقافة.

وكما يصعب التمييز بين الثقافة السياسية والاختيارات السياسية فإنه يصعب أيضاً التمييز بين الخارجية المصرية وتاريخ مصر السياسى فهى المؤشر عليه والمعبر عنه والمصيغة له.

والخلاصة أن "الثقافة السياسية للخارجية المصرية" موضوع مشترك بين الفلسفة والسياسة والاجتماع والتاريخ[١].

---

(١) د. عزمى خليفة: الثقافة السياسية والدبلوماسية المصرية، الثقافة السياسية فى مصر بين الاستمرار والتغير، أعمال المؤتمر السنوى السابع للبحوث السياسية، القاهرة ٤-٧ ديسمبر١٩٩٣ القاهرة ١٩٩٤، الجزء الثانى ص ١٥٤٣-١٥٨٨.

ونظراً لصعوبة تحديد مستوى التحليل للثقافة السياسية للخارجية المصرية تتعدد مادة التحليل حتى لا يصبح البحث العلمى مجرد انطباعات فردية وتأملات عامة وأحكام شائعة وذكريات خاصـة عنـد المشـتغلين بالثقافـة السياسـية أو بالخارجية المصرية. وكلها روافد تـؤدى إلـى استكشـاف الموضوع من مداخل متعددة. وأهمها:

١- خطب وزراء الخارجية وتصـريحاتهم وبيانـاتهم وأقوالهم التى تكشف عن المواقف السياسية التى تدل بدورها على الاختيارات السياسية والتى تقوم بدورها علـى ثقافـة سياسية أو رؤى للعالم. ويمكن لتحليل المضمون أن يعطـى نتائج كمية إحصائية مع قراءة كيفية متعمقة للكشـف عـن مكونات الثقافـة السياسـية لـوزراء الخارجيـة. ميزتهـا "موضوعية" المادة وعيبها أنها قد تكشف عن السياسات أكثر مما تكشف عن الثقافة السياسية إلا بتأويل وقراءة قد تبتعـد عن الموضوعية وتخضع لآليات التأويل الفردية[1].

---

(١) للأسف لم ينتبه وزراء الخارجية كوزراء أو وزارة الخارجية كمؤسسـة إلى جمع هذه الخطب كما فعلت هيئة الاستعلامات بعد الثورة فى جمـع

٢- مذكرات وزراء الخارجية التى ينشـرونها بعـد تركهم الوزارة والتى تكشف عن عدة أحقـاب مـن تـاريخ مصر، وكيفية صنع القرار خاصة فى حالات التوتر الداخلى أو الصراع الخارجى. ميزتها أنها شـهادات حيـة ووثـائق مباشرة تكشف عن علاقة وزارة الخارجية بباقى دوائر صنع القرار السياسى. وعيبهـا صـعوبة الجمـع بـين الحـدث الموضوعى والرؤية الذاتية. وقد يصبح الحدث الموضـوعى مجرد رصد لوقائع دون دلالات (صليب سـامى)، مجـرد ذكريات وحوادث بلا نسق أو هدف أو تحليل. وقـد تكـون أقرب إلى الرؤى الذاتية الخالصة (إسماعيل فهمـى، محمـد إبراهيم كامل) تعبر عن موقف سياسى مخالف. وقد تستطيع الجمع بين الاثنين فى معادلة صعبة وتوازن دقيق (محمـود رياض). وقد يبقى البعض منها طائراً فوق الأحداث، تصفها

خطب الرؤساء (عبد الناصر، والسادات) إلا الوزير عمرو موسـى فـى أربعة مجلدات تغطى أربع سنوات فقط من وزارتـه (١٩٦٤-١٩٩٧). وزارة الخارجية: سياسة مصر الخارجية، مـن واقـع بيانـات السـيد الوزير/عمرو موسى وزير خارجية جمهورية مصـر العربيـة (أربعـة أجزاء). مطابع الهيئة العامة للاستعلامات.

من الخارج دون الالتزام بموقف صريح إلا بسياسة الدولـة وموقف الحكومة بالرغم بما فيه من ذكريات وتجارب وطنية قبل يوليو ١٩٥٢ وبعدها (عصمت عبد المجيد) جمعاً بـين المنهج الفلسفى والمنهج التاريخى. تكشـف عـن المدرسـة الوطنية فى الأربعينات، مدرسة محمد صلاح الدين ومحمود فوزى. تغيب عنها المواقف والتحليلات السياسية للإشكالات، أقرب إلى المسؤولية الدبلوماسية التى تنتقى مواطن الأمـان وتتجنب الأشواك. يصف "زمن الانكسار والانتصـار" مـن ١٩٦٧-١٩٧٣ دون التعرض إلى زمن الانهيار والضـياع وغيام الرؤية منذ ١٩٧٩ والتغير فى الثوابـت فـى الثقافـة السياسية للخارجية المصـرية(١). عيـب المـذكرات فـى

---

(١) د. صليب باشا سامى (١٨٩١-١٩٥٢) نقد وتحقيق د. سامى أبو النور، مدبولى، القاهرة ١٩٩٩.

- إسماعيل فهمى: التفاوض من أجل السلام فى الشرق الأوسط، مدبولى، القاهرة ١٩٨٥.
- مذكرات محمد إبراهيم كامل، وزير خارجية مصر الأسـبق: السـلام الضائع فى اتفاقيات كامب ديفيد، طلاس للدراسات والترجمة والنشـر، دمشق، القاهرة ١٩٨٤.
- مذكرات محمود رياض (١٩٤٨-١٩٧٨)، (جزاءان). الأول: البحـث

مجموعها الرؤية الذاتية وليس الوصف الموضوعى، السيرة الروائية وليس التحليل السياسـى، فـن الأدب ولـيس علـم السياسة، تدخل الخيال وتكبيـر الـذات وادعـاء البطولـة، والنسيان، والرؤية الجزئية لمرحلة ولتشخص وليست الرؤية الكلية لحقبة فى مسار التاريخ الكلى.

٣- ثقافة وزراء الخارجية العامة وخلفياتهم التعليميـة القانونية أو الأدبية أو العسكرية وأثر ذلك على تصـوراتهم للعلاقات الدولية وكيفية ممارسة العمل السياسى. ولا توجـد مادة مباشرة لذلك إلا من خلال المذكرات أو بيانات التـدرج الوظيفى وملفات الخدمة. كما يمكن معرفة ذلك عن طريـق

عن السلام والصراع فى الشرق الأوسط. الثانى: ١- الأمن القـومى العربى بين الإنجاز والفشل ٢- أمريكا والعرب، المؤسسـة العربيـة للدراسات والنشر بيروت ط١٩٨٧/٢ بالرغم مما بين الموضوعين من ترابط مما أدى إلى التكرار بين الجزأين.

- د. عصمت عبد المجيد: زمن الانكسار والانتصار، مذكرات دبلوماسى عن أحداث مصرية وعربية ودولية، نصـف قـرن مـن التحـولات الكبرى، دار الشروق، دار النهار، القاهرة، بيـروت ١٩٩٩. وكـان الدافع على كتابتها السيدة زوجته وليست أحداث الوطن. وهو أصـغر المذكرات حجماً.

الثقافة السياسية التى تعبر عـن نفسـها فـى أيـديولوجيات واضحة ليبرالية (محمود فوزى) أو اشتراكية (مراد غالـب) قبل الثورة وبعدها. بل إنه يمكن تصنيف وزراء الخارجيـة إلى صنفين. الأول الدبلوماسيون الحرفيون الـذين يـؤدون مهامهم فى حدود وظائفهم. والثانى المثقفون الذين جمعوا بين التمثيل الدبلوماسى والنشاط الفكرى والأدبى (محمد حسـين هيكل، عبد الرحمن عزام). ويشمل هذا التقسيم أيضاً وكـلاء الوزارة والسفراء ومستشارى الـرئيس للشـئون الخارجيـة (مصطفى الفقى، تحسين بشير، أسامة الباز).

٤- ولما كانت الخارجية ليست فقط وزراؤها بل أيضاً سفراؤها فى الخـارج وسفراء الدول فى الداخل يمكن تتبـع الثقافة السياسية للخارجية المصرية فى النشاطين الرئيسـيين لها. الأول دور ممثليها وقناصلها وسـفرائها ومستشـاريها ومندوبيها فى الخارج، فى القنصليات والسفارات والمنظمات المحلية والإقليمية والدولية لمعرفة مدى اتساق سياساتها مـع سياسات الحكومة واحتمال التعارض بين الضمير الوطنى فى الخارج والسياسة التابعة فى الداخل أو العكس خاصـة قبـل

ثورة يوليو ١٩٥٢. والثانى وجود قناصل الدول الأجنبية وسفرائهم ومندوبيهم فى الداخل وكيفية التعامل معهم، ومدى تدخلهم فى الشئون السياسية تعاطفاً مع الحركة الوطنية وحزب الأغلبية أو تعاملاً مع القصر وأحزاب الأقلية منذ نشأة وزارة الخارجية فى عهد محمد على حتى السنوات الأولى لثورة يوليو ١٩٥٢[١]. وقد كان التمثيل المصرى فى الغرب هو الشائع وفى الشرق أقل شيوعاً، وفى الوطن العربى والعالم الإسلامى[٢].

٥- المعاهدات والمواثيق الدولية التى تعقدها وزارة

---

(١) وعلى هذا الأساس قسمت د. صفاء محمد فتوح شاكر رسالتها للدكتوراه " الخارجية المصرية ١٩٥٣-١٩٧٣ ". الفصل الأول التمثيل المصرى فى الخارج، والثانى التمثيل الأجنبى فى مصر. والثالث والرابع، أثر الحرب العالمية الثانية على الخارج، والخامس وزراء الخارجية فى هيئة الأمم المتحدة. والسادس والسابع من جديد حوله الداخل والخارج (رسالة غير منشورة)، جامعة عين شمس، كلية البنات، إشراف أ.د. يونان لبيب رزق ١٩٩٧. والرسالة أقل دلالة من كتاب الأستاذ: الخارجية المصرية ١٨٢٦-١٩٣٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩، وأقرب إلى الأحداث والوقائع منها إلى الدلالات والمعانى خاصة فى الفصول الأولى.

(٢) صفاء شاكر: ص ١٥.

الخارجية وتحليلها لمعرفة اتجاهاتها السياسية التى قد تكشف أيضاً عن الثقافة السياسية الموجهة لها. فقد تكشف بنودها وصياغاتها عن الثقافات السياسية التى وراءها كدافع وإرادات للطرفين إلا الأطراف الموقعة عليها خاصة فيما يتعلق بالمساواة بين الطرفين أو بقبول طرف إرادة الطرف الآخر.

٦- تقارير وزارة الخارجية الداخلية والخارجية التى يكتبها النواب والمساعدون والخبراء فى لجان التخطيط فى الداخل أو القناصل والسفراء والمستشارون والوزراء المفوضون فى الخارج والتى قد تكشف عن التفاعل الثقافى بين الخارجية المصرية والدول الأجنبية وصراع المصالح وتوازن القوى والتى تمد الوزارة بالمعلومات اللازمة لتكوين رؤية سياسية تتفاعل فيها الثوابت والمتغيرات، الثقافة والسياسة.

٧- المراجع العامة عن تاريخ الوزارات فى مصر خاصة وزارة الخارجية والتى قد تكشف فى بعض جوانبها الثقافة السياسية للخارجية المصرية. وتتفاوت بين ثلاثة

أنواع: الأول يجمع بين التاريخ والدلالـة، بـين الأحـداث ومعانيها، بين الكم والكيف كنمـوذج للدراسـات التاريخيـة الوطنية[1]. والثانى أقرب إلى التاريخ منه إلى الدلالة، ومـن الحدث منه إلى المغزى طبقاً للمنهج التاريخى التقليدى فـى الرصد وكما هو الحالى فى الدراسات الاستشراقية، وان كان التاريخ المعاصر بعد الحرب العالمية الثانية أصبح موضوعاً للعلوم السياسية التى تخضع بعـض الدراسـات فيهـا إلـى نظريات العلوم السياسية الوافدة من الغـرب لسـد الـنقص النظرى المستقل[2]. والثالث الدراسات التاريخية الخالصـة، مجرد رصد بلا دلالة، ونظـم وقـوانين وقـوائم وجـداول إحصائية بلا قراءة، كم بلا كيف وفى الغالب من الهواة مـن غير المتخصصين. فما أسهل التجميع وما أصعب الاستنتاج. تعمل الحواس ولا يعمل الذهن. وتغلب علوم المكتبات علـى

---

(١) د. يونان لبيـب رزق: الخارجيـة المصـرية ١٨٢٦-١٩٣٧، الهيئـة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩.

(٢) د. جهاد عودة: نظام السياسات الخارجية المصرية، ميريـت، القـاهرة ٢٠٠٠. ويبدو أنـها رسالة علمية فى جامعة غربية ترجمت إلى اللغـة العربية كما يبدو فى أسلوبـها.

علوم الثقافة بالرغم من الادعاء بالجمع بين التاريخ الفكـرى والتاريخ الاجتماعى والبحث عن الهياكل. وهناك فرق بـين الهيكل التنظيمى والبنية الذهنية(١).

٨- كشافات الصحف مثل كشاف الأهـرام وشـبكات المعلومات المتـوافرة حـول وزارة الخارجيـة ومـداخلها المتعددة. وغالباً ما اعتمدت بعض الدراسـات فـى العلـوم السياسية عليها اعتمادا كليا(٢). وهى المادة الأوليـة الخـام. عيبها الابتسار والتلخيص وتدخل الصحفى فـى الصـياغة. والأفضل الوثائق المباشرة الرسمية فى المحفوظات.

وقد تم استبعاد مذكرات العسكريين بالرغم من أهميتها سواء فى حالة الاتفاق (محمد فوزى) أو فى حالة الاخـتلاف مع القيادة السياسية (سعد الدين الشاذلى) بالرغـم من ارتباط

---

(١) د. محمد الجوادى: البنيان الـوزارى فـى مصـر ١٨٧٨-١٩٩٦، دار الشروق، القاهرة ١٩٩٦. ويكشف العنوان الفرعى عـن هـذه النزعـة التاريخية الخالصة توزيع المسؤوليات الوزارية والوزراء الذين تعـاقبوا على كل وزارة ١٩٥٢-١٩٩٦.

(٢) مثل د. جهاد عودة: المرجع المذكور.

الخارجية بالمؤسسة العسكرية مـن خـلال مجلـس الأمـن (الدفاع) القومى. كما تم استبعاد مـذكرات السياسـيين فـى الهيئات الدولية بالرغم من صلة الخارجيـة بهـا (بطـرس غالى). وتم أيضاً استبعاد مذكرات ثوار يوليو لرؤية عامـة للثورة بدايتها وتطورها ونهايتها (محمد نجيب، خالد محـى الدين) التى تكشف عن الثقافة السياسية بمعنى الأيديولوجيات السياسية للدولة بالرغم من ارتباط الخارجية بها كأداة منفذة. ولم يتم استخدام السير الذاتية للرؤساء (البحث عن الـذات) لأن خيالها أكثر من واقعها إلا من أجـل دراسـة العامـل الشخصى فى الثقافة السياسية للرياسة وتعاملها مع الخارجية. كما لم يتم الاعتماد على كتابات الصحفيين الأدباء القصاصين الذين يكتبون بعد الحدث وليس قبله مستشرفين لـه أو معـه محللين له (هيكل)[١]. وأخيراً تم استبعاد مـذكرات الطـرف

(١) محمد فوزى: حرب الثلاث سنوات ١٩٦٧-١٩٧٠، مذكرات الفريق أول محمد فوزى وزير الحربية الأسبق. سعد الدين الشاذلى: مذكرات حرب أكتوبر. بطرس غالى: خمس سنوات فى بيت من زجاج. محمد نجيـب: كلمتى للتاريخ. خالد محى الدين: والآن أتكلم. الســادات: البحـث عـن الذات. هيكل: حديث المبادرة.

الآخر (وايزمان، دايان، كسنجر، بيجن، بيريز). فهى موضوع دراسة لثقافة الآخر وليست لثقافة الأنا[١].

وقد أنشئت إدارة العلاقات الثقافية بالخارجية المصرية والمكاتب الثقافية فى السفارات وتعيين مستشـارين ثقـافيين بالتوازى مع العلاقات الثقافية الخارجية بوزارة الثقافة. لـم تكن الشئون الثقافية جزءاً من إدارة وزارة الخارجيـة فـى مراحلها الأولى. كان مكتب الوزير يتكون من إدارة المراسم، وإدارة الشئون السياسية والتجارية والإدارية، وإدارة التبعيات والماليـة، وإدارة المحاسـبة والمسـتخدمين والمحفوظـات والمكتبة. وكانت السياسة والتجارة نفس القسم.

كان الإعلام هو البديل عن الثقافة قبل الثورة وبعـدها فى أوائل عهدها. فقد كان مكتب الوزير يشمل قسم الترجمة وقسم الصحافة وإدارة المكتب فـى تنظـيم ١٩٣٨ وتنظـيم ١٩٤١. ثم انفصلت إدارة الصحافة والاستعلامات فى تنظيم

(١) عزرا وايزمان: معركة السلام. موسى دايان: نجـاح سـاحق. هنـرى كسنجر: المحادثات السرية. ثلاث صحفيون إسرائيليون: عام الحمامة.

١٩٤٧، وانضمت الترجمة والمحفوظات مع المكتبة فى إدارة المستخدمين. وفى تنظيم ١٩٤٩ أنشأ لأول مرة قسم الترجمة والتحرير فى إدارة المعاهدات والمؤتمرات، وأضـيف إلـى إدارة الصحافة قسم الصـحافة والإذاعـة وقسـم الإعـلام والاستعلامات وقسم الدعاية، ولأول مـرة قسـم العلاقـات الثقافية[١].

وبعد الثورة اهتمت وزارة الخارجية بالشئون الثقافيـة والإعلامية وجمع المعلومات والمحفوظـات. ففـى الهيكـل الإدارى والتنظيمى ١٩٥٥ كان من ضمن مهام الوزارة القيام بنشر الأنباء والمعلومات التى تعرف مصر فـى الخـارج. وكان قسم المعلومات يتكون من مكاتب البحـوث والإرشـاد والترجمة. ولأول مرة فى إدارة المعاهد والاتفاقات الدوليـة خصص القسم الثقافى بالإضافة إلى السياسـى والاقتصـادى والاجتماعى والترجمة والمكتبة. فالثقافة جزء من الإعلام[٢].

---

(١) د. صفاء شاكر: ص ٤٢-٥٣. يونان لبيب رزق: ص ٢٥٩-٢٦٣.

(٢) د. جهاد عودة: ص١١/١٥-١٦/٢٢-٢٤/٢٨/٣٢-٣٥/٣٨-٤٠/٥٠.

وفى الجمهورية الأولى فى عهد الوحدة ١٩٥٨-١٩٦١ كان من الأهداف العامة للوزارة الدعوة إلى القومية العربية وأسسها: الحياد الإيجابى والاشتراكية الديموقراطية التعاونية والوحدة. وكما شملت مجموعة الشئون السياسية إدارة الهيئات الدولية والمؤتمرات والإدارة العامة للأبحاث شملت الإدارات الفنية إدارة العلاقات الثقافية وإدارة الصحافة. وفى الجمهورية الثانية وتحول الثورة ابتداء من تصحيح ١٥ مايو ١٩٧١ وعام الحسم، وبداية التوتر مع الاتحاد السوفيتى ومحاولة أمريكا عزل مصر والتعاون الأمريكى الإسرائيلى والانفتاح والدعوة إلى الاشتراكية الديموقراطية تغير الإعلام. واستمرت إدارة الشئون الثقافية ضمن مجموعة الإدارات الفنية. وانضمت إدارة المعهد الدبلوماسى إلى مجموعة التدريب وإدارة المكتبة. وبعد كامب ديفيد فى ١٩٧٨ واتفاقية السلام فى ١٩٧٩ من أجل كسر "الحاجز النفسى" أنشئت إدارة مستقلة تحت اسم لجنة تطبيع العلاقات المصرية الإسرائيلية. وتشكل فريق للشئون العربية الإسرائيلية. وأصبحت إدارة العلاقات الثقافية ضمن إدارات

العلاقات الفنية الدولية[1].

وفى كل هذه الهياكل التنظيمية اقتصرت مهمـة إدارة العلاقات الثقافية على الموافقة على المؤتمرات الدولية فـى الداخل والخارج، وتوثيق المعاهدات الثقافية، وتدعيم النشاط الثقافى لمصر، بالتعاون مع وزارة التربية والتعليم، ووزارة التعليم العالى. وظلت متداخلة مع الإعلام. فالثقافـة إعـلام الدولة، والدولة ثقافة الإعلام. ولم يكن دورها صياغة ثقافـة سياسية للخارجية المصرية أو لمؤسسات الدولة.

وكما حدث خلط بين الثقافة والإعلام فى إدارة الثقافـة فى الخارجية المصرية حدث نفس الخلط بين وزارات الثقافة والإعلام والإرشاد القومى. ففى وزارة على صبرى الثانيـة مارس ١٩٦٤ ظهر مسمى وزير الإعلام لأول مـرة بـديلاً عن الإرشاد القومى نظراً للاختيار الأيديولوجى الواضح فى الجمهورية الأولى. وفى أكتوبر ١٩٧٨ لم تفلح محاولة إلغاء

(١) وقد عين الوزير عمر موسى منذ سنتين وكيل وزارة خاص السفير مـى أبو الدهب لإدارة العلاقات الثقافية.

وزارة الإعلام خوفاً من استقلالها عن اختيارات الجمهوريـة الثانية المضادة بعد اتفاقية كامب ديفيـد فـى ١٩٧٨. وفـى وزارة السادات الأولى كان عبد القادر حـاتم نائبـاً للثقافـة والإعلام. بل وانضمت إليها أحياناً السياحة والآثار مـا دام الجميع يتعاون مع الخارج[١].

وكانت وزارة الخارجية من الوزارات الثمانية الأولى منذ ١٨٧٨. وبعد الثورة أنشئت وزارات الثقافـة والتعلـيم العالى وشئون الأزهر والبحث العلمى مما يبين اهتمام الثورة بالثقافة والعلم الدينى[٢].

---

(١) د. محمد جوادى: ص ٣١/٢٦/٢٣.

(٢) الأول وزارة للإرشاد القومى فى ١٩٥٢/١١/١٧ وعـين فيهـا فتحـى رضوان وزير دولة للإرشاد القومى وهى أول وزارة أنشأتـها الثـورة، ثم محمد فؤاد جلال الدين استقال من وزارة نجيب الثانيـة فـى يونيـو ١٩٥٣ ثم عين فيها صلاح سالم مع شئون السودان. وكان أول ضـابط يتولاها مع شئون السودان، ثم فتحى رضوان فى نوفمبر ١٩٥٥ ثم فـى ١٩٥٦ ثم فى وزارة الوحدة الأولى فى فبراير ١٩٥٨ ثم ثروت عكاشـة وزير الثقافة والإرشاد القومى والإعلام والسياحة والآثار. وفـى ١٩٦٥ عين أمين هويدى للإرشاد القومى. وهو رابع ضابط بعد صـلاح سـالم وثروت عكاشة وعبد القادر حاتم. ثم عاد عكاشة فى سبتمبر ١٩٦٦ نائباً

وفى الجمهورية الثانية صدر قرار فى مـارس ١٩٧١ بتعيين شئون دولة للشئون الخارجية. واستمر هـذا التقليـد طوال الجمهورية الثانية إلى جوار وزارة الخارجيـة حتـى يسهل على الرئيس أن ينفذ سياسته فى قناتين إن استعصـت قناة وزارة الخارجية. وعاد المنصـب فـى مـايو ١٩٧٤. وأحياناً يتم توسيع اختصاصات وزارة الخارجية فتنضم إليها وزارة الهجرة بعد اختيار بطرس غالى سكرتيراً عاماً للأمم

لرئيس الوزراء ووزير الثقافة. ثم تولاها محمد فائق خامس ضابط فـى إبريل ١٩٧٠ ثم هيكل الذى فى بداية عهد السادات ثم فائق فى أكتـوبر ١٩٧٠ وخلفه حاتم. ثم ساد مسمى الإعلام. وعين كمال أبو المجد وزير الإعلام، والسباعى للثقافة فى ١٩٧٤ ثم العطيفى حتى فبراير ١٩٧٧ ثـم عبد المنعم الصاوى ثم منصور حسن الاثنين معاً، الثقافة والإعلام حتـى سبتمبر ١٩٨١ ثم محمد عبد الحميد رضوان حتى ١٩٨١ ثـم صـفوت الشريف منذ عام ١٩٨٢، د. محمد جوادى: ص٤٤-٤٥.

الوزارات الثمانية هى: الداخلية والحربية والمالية والأوقـاف والأشـغال والمعارف. وأضيفت بعد الثورة وزارات الاقتصـاد، وشـئون رياسـة الجمهورية، والإرشاد القومى والإصلاح الزراعى والصناعة والتخطـيط والعمل والإدارة المحلية والسـد العـالى والإسـكان والمرافـق وإصـلاح الأراضى، د. محمد جوادى: ص٢٢.

المتحدة فى ديسمبر ١٩٩١[1].

ويمكن عرض الثقافة السياسية للخارجيـة المصـرية بمنهجين. الأول المنهج التاريخى لتتبع تطور الثقافة السياسية للخارجية المصرية منذ نشأة النظارة فى ١٨٢٦ حتى عـام ٢٠٠١. ويمكن تقسيم هذا التاريخ إلى أربع مراحل رئيسـية تتضمن كل مرحلة فترات أخرى فرعية.

١- مصر وبحر برة ١٨٢٦-١٨٧٨. وهـى الفتـرة الممتدة من أول نظارة فى مصر حتى أول برلمان فى تاريخ مصر الحديث، عصر محمد على وإسماعيل.

٢- من الاحتلال حتى المعاهدة ١٨٧٨-١٩٣٦. وهى الفترة الممتدة من إسماعيل وتوفيق وعباس وفؤاد باسـتثناء فترة الحماية على مصر وتشمل ثلاث فترات:

أ- مصر تحـت البرلمـان ١٨٧٨-١٩١٤ منـذ أول برلمان حتى الحماية.

---

(١) د. محمد جوادى: ص ٢٨.

ب- مصر تحت الحمايـة وإلغـاء وزارة الخارجيـة ١٩١٤-١٩٢٢.

جـ- مصر من الثورة حتى المعاهدة ١٩٢٢-١٩٣٦.

٣- من المعاهدة حتى الثورة الثانيـة ١٩٣٦-١٩٥٢ وهى فترة النضال الوطنى فى الأربعينات بفضل حزب الوفد والحركة الوطنية المصرية وهى الفترة التـى تكـون فيهـا الضباط الأحرار.

٤- من ثورة يوليو ١٩٥٢ حتى اليـوم وهـى فتـرة التجربة المصرية الثانية الاشتراكية بعد الليبرالية، والقوميـة بعد الوطنية، ويمكن التمييز فيها بين ثلاث فترات:

أ- الجمهورية الأولى ١٩٥٢-١٩٧٠. وهـى الفتـرة الناصرية التى شهدت عصر النصر والهزيمة والمد القومى العربى والاستعداد لحرب أكتوبر.

ب- الجمهورية الثانية ١٩٧٠-١٩٨١. وهـى الفتـرة التى بدأ فيها الصراع بين الرياسـة مـن ناحيـة والخارجية والحزب والشعب مـن ناحيـة أخـرى

والتى تحول فيها نصر أكتوبر إلى هزيمة سياسية.

جـ- الجمهورية الثالثة ١٩٨١-٢٠٠٠. وهـى فتـرة محاولة العودة إلى الثوابت الوطنية فـى السياسـة والتنازل عن الاختيار الاشتراكى[١].

وبالرغم من أهمية التحقيب التاريخى لمعرفة التحولات فى الثقافة السياسية للخارجية المصرية مع الرياسة أو مستقلة عنها إلا أن عيبه هو تكرار الثوابت فـى الثقافـة السياسـية للخارجية المصرية، وعدم وضوح البنيـة السـارية داخـل المراحل. كما يختلف المؤخرون فى مدى التحقيب، قصـره وطوله، معاييره ودلالاته. كما تتداخل المراحل الكبرى مـع الفترات الصغرى. فالثورة المصرية مثلاً منذ ١٩٥٢ حتـى الآن مرحلة واحدة تتخللها ثلاث فترات، كل منها له نظامـه السياسى واختياراته وأولوياته. بل إن المرحلة الليبرالية أيضاً منذ ١٨٧٨ تتخللها ثلاث فترات أيضاً ما قبل فرض الحماية ١٩١٤، وأثناء الحماية ١٩١٤-١٩٢٢، وبعد الحماية حتـى

(١) د. صفاء شاكر: ص ١٥.

المعاهدة ١٩٢٢-١٩٣٦.

والثانى المنهج البنيوى الذى يحاول إيجاد بنية للثقافـة السياسية للخارجية المصـرية عبـر المراحـل والفتـرات التاريخية مثل نمطى الثقافة السياسية قبل ١٩٥٢، الاستقلال والتبعية، واستمرار هذا النمط بعد ثورة ١٩٥٢. إنما الخلاف فى التبعية لمن؟ بريطانيا أولاً والولايات المتحدة الأمريكيـة ثانياً أى الاستقلال الوطنى والتحالف مع الغرب الأوربى أولاً والأمريكى ثانياً. وقد استمر نفس النمطين بعد ثـورة ١٩٥٢ فى توتر حاد فى الفترة الأولى، العهـد الناصـرى لصـالح الاستقلال الوطنى الثابت فى الثقافـة السياسـية للخارجيـة المصرية، والتحول فى الفترة الثانية ١٩٧٠-١٩٨١ لصـالح التبعية لأمريكا وإسرائيل، ثم العودة إلى التوازن بين النمطين فى ظروف سياسية داخلية وإقليمية ودوليـة متغيـرة فـى الجمهورية الثالثة.

وموضوع الثقافـة السياسـية للخارجيـة المصـرية موضوع اجتهادى صرف، تتعدد مادة تحليله وأدواته. لم يتم

التطرق إليه كثيرا[1]. ومازال فى حاجـة إلـى عديـد مـن الدراسات ضمن خطة شاملة لدراسة الثقافة السياسـية فـى مصر كجزء من الثقافة الوطنيـة الحامـل للأيـديولوجيات السياسية، ليبرالية أو قومية أو اشتراكية أو إسلامية.

ثانيا: أنماط الثقافة السياسية للخارجية المصرية.

منذ نشأة نظارة الخارجية فى مصر فى ١٨٢٦ تعاقب عليها نمطان للثقافة السياسية. الأول النمط الغربى الذى حمله الأتراك والأرمن وخريجو المدارس الأجنبية والإرسـاليات التبشيرية من طبقة الأعيان وكبار ملاك الأرض. هى الثقافة

(١) هناك دراسة د. عزمى خليفة "الثقافة السياسية والدبلوماسـية المصـرية" ضمن المجلدين الكبيرين لأعمال المـؤتمر السـنوى السـابع للبحـوث السياسية، القاهرة ٤-٧ ديسمبر ١٩٩٣، مركـز البحـوث والدراسـات السياسية، القاهرة ١٩٩٤. تحـاول وصـف نمطـى الثقافـة السياسـية المصرية، وتحدد خصائص الدبلوماسية المصرية، وتركز علـى نمـط التفاوض المصرى. وهناك أيضاً "الجهاز الدبلوماسـى المصـرى بـين العراقة والعتاقة" سياسة مصر الخارجية فى عالم متغير، أعمال المؤتمر السنوى الثانى للبحوث السياسية مركز البحوث والدراسـات السياسـية، القاهرة ١٩٩٠.

السياسية التابعة الممثلة فى ثقافة الأقليات والمدارس الأجنبية، ثقافة الإنجليز والقصر والإقطاع وأحزاب الأقلية. كانت بريطانيا نموذج الغرب كما كان الحال لدى المثقفين فى الهند مثل السيد أحمد خان. والثانى النمط الوطنى من خريجى مدرسة الحقوق الفرنسية الذى يدافع عن الاستقلال ضد بريطانيا والقصر والنخبة التركية الأرمنية الحاكمة. مثاله المثقفون الوطنيون من الطبقة المتوسطة وبعض الأساتذة الجامعيين. وهو يعادل حزب المؤتمر فى الهند.

ويدل على النمط الأول اسم وزارة الخارجية فى نشأتها "ديوان التجارة والأمور الافرنكية". ميدانها "بحر برة"، لا فرق فيه بين التجارة والسياسة. فكلاهما تعامل مع الخارج[1]. بدأت منذ اتصال مصر بالخارج منذ على بك الكبير (١٧٦٠-١٧٧٢)، ومحمد على (١٨٠٥-١٨٤٨). ساد النفوذ الفرنسية فى الشرق العربى كله فى القرن الثامن

(١) كان اسمها ديوان التجارة فى ١٨٢٦ ثم ديوان التجارة والأمور الافرنكية فى ١٨٣٥، ثم ديوان التجارة والأمور الخارجية فى ١٨٤٤ ثم ديوان الأمور الخارجية فى ١٨٥٢.

عشر ثم تحول إلى النفوذ الإنجليزى فى القرن التاسع عشـر لاهتمامها بالإمبراطورية العثمانية. فكانت الثقافـة الأوربيـة هى السائدة على وزارة الخارجية المصرية فـى مرحلتيهـا الأولى والثانية قبل إلغائها أثناء الحمايـة[1]. وكـان بعـض ممثلى مصر فى الخارج متزوجين من أجنبيات مما يجعـل التمثيل المصرى أقرب إلى الغرب[2].

وأثناء الاحتلال زاد عدد الأجانب فـى مصـر مـن الأوربيين وجزر البحر الأبيض المتوسط. وانتشرت مدارس التعليم الأجنبى والإرساليات لسد الحاجة فى الوظائف العامة فى التجارة والبنوك والمؤسسات الاقتصادية وشركات تملـك الأراضى والتوسع العمرانى. وصدرت الصـحف باللغـات الأوربية خاصة الفرنسية والإيطالية واليونانية والإنجليزيـة. وكان ذلك من اختصاصات وزارة الخارجية بما فى ذلك بناء

---

(١) د. جهاد عودة: ص ٩٠.

(٢) كانت زوجة صادق حنين باشا قنصل مصر فى إيطاليا إيطالية، يونـان لبيب رزق: المرجع المذكور ص١٨٦. ثم تم السماح للزواج من عربيـة أو ممن تجنس بالجنسية العربية بقرار جمهورى.

الجبانات للأروام الأرثوذكس وغيرهم من الطوائف المسيحية الأجنبية فى مصر. وتحولت الوزارة من الاهتمام بالخـارج إلى الاهتمام بالداخل. بل انقطعت علاقاتها بالخارج تماماً بما فى ذلك تركيا أثناء فترة الحماية. وكانت بريطانيا هى التـى تمثل مصر فى الخارج. تعقد المعاهدات باسمها مثل معاهدة الرقيق المصرية البريطانية عام ١٨٧٧.

ويصور عصمت عبد المجيد مدينة الإسكندرية وسيادة الثقافة الغربية عليها من تحليـل دلالات الأسـماء الأجنبيـة الإنجليزية والفرنسية والإيطالية واليونانية: بـولكلى، سـان مارك، زيزنيا، سان ستيفانو، كامب شـيزار، تريـا نـون، جليمونو بولو، متنافسة مع الشاطبى وسيدى جابر ورشـدى ومصطفى باشا والإبراهيمية(١).

وعندما عادت وزارة الخارجية فـى الفتـرة ١٩٢٢-١٩٣٧ كانت اللغة الفرنسية السائدة داخل الوزارة بالرغم من

---

(١) عصمت عبد المجيد: ص ١٣-١٤.

مرور أربعين عاماً على احتلال انجلترا لمصـر[1]. كانـت اللغة الفرنسية قد دخلت من قبل لـدى البـاب العـالى فـى استانبول منذ منتصف القرن السادس عشر بعد عقد المعاهدة العثمانية الفرنسية عام ١٥٣٥. فقد كانت مصر جـزءاً مـن الدولة العثمانية. كما اعتمد محمد على فى القرن التاسع عشر على الخبراء الفرنسيين. فانتشرت اللغة الفرنسية فى سـائر الإدارات المصرية. كما نقلت أغلب القوانين الحديثـة عـن الفرنسية. وكانت أغلب البعثات التى أرسلتها مصر فى عهد محمد على حتى عصر إسماعيل إلى فرنسا حتى أصـبحت اللغة الفرنسية اللغة الأجنبية الأولى لأبناء الطبقـة الراقيـة، سدنة الحكم من الأفندية. ونشأت علاقة خاصة بين الخارجية وخريجى مدرسة الحقوق التى كانت تسمى مدرسة الحقـوق الفرنسية أو المصرية أو الملكية. وظلت اللغة الفرنسية لغـة التدريس فيها حتى بعد أن تحولت الجامعة من أهليـة إلـى حكومية عام ١٩٢٥. وكانت لغة الطبقة الأرستقراطية التـى يعين منها وزراء الخارجية. واستمرت كذلك حتى بعـد أن

---

(١) يونان لبيب رزق: ص ٨٦-١٠٩/٨٧-١١١ د. صفاء شاكر: ص ٢١.

تمصرت الطبقة. بل إن اللغة الفرنسية كانت منذ بلاط لويس الرابع عشر فى القـرن السـابع عشـر لغـة الدبلوماسـية و"الايتكيت" و"البروتوكول". كانت هى اللغة العالمية التى لـم تستطع الخارجية المصرية تجاهلها. وكان رجـال القصـر الذين يعينهم الملك فى المناصب الحكومية أيضاً مـن نفـس الثقافة. وكانت لغة الجاليات الأجنبية فى مصر لدرجة أنهـا أصبحت لغة الحياة اليومية فى الأسواق عبر المصـطلحات الجديدة. ويروى صليب باشا سامى فى حوار مع الملك عـن ضرورة قطع العلاقات مع حكومة فيشى فى فرنسـا. فقـال الملك: إن فرنسا صديقة دائمة لمصر وأن رجالهـا قـد أدوا خدمات جليلة لمصر فى عهد جده محمد على، وأول الـدول التى ساعدت على نشر التعليم فى مصر(١).

وقد صدر الأمر العالى فى ١٨٧٨/١٢/١٠ باختصاص نظارة الخارجية "بالمطابع والمطبوعات الأورباوية". فقد كان فى مصر فى ١٨٨٠-١٨٨٥ حوالى خمس عشرة صـحيفة

---

(١) صليب باشا سامى: ص ٢٥١.

أجنبية أغلبها بالفرنسية، وبعض صفحاتها بالعربيـة. وكـان أصحابها يتمتعون بحماية قناصلهم. وكثيراً ما كان ذلك يؤدى إلى أزمات سياسية ودبلوماسية. أشهرها ما حدث فى ١٨٨٥ عندما عطلت الحكومة المصرية جريدة البوسفور اجيبسـيان وتوجيه الحكومة الفرنسية إنذار إلى الحكومة المصرية ممـا أدى إلى اعتذار نوبار باشا وزير الخارجيـة بتوجهـه إلـى قنصلية فرنسا بملابسه الرسمية وتقديم الاعتذار بنفسه. وبعد عودة العمل بالقانون عام ١٩٠٩ حدث تـوتر شـديد بـين الخارجية المصرية وبعض المعتمـدين الأوربيـين عنـدما نجحت جريدة "لى دبيش اجيبسـيان" التـى كانـت تصـدر بالعربية والفرنسية فى الاتصال بزعماء الحـزب الـوطنى وشن حملة عنيفة على الخديوى نفسه الذى سـاءت علاقتـه بالحزب عام ١٩١٠. ونظراً لنظام الامتيازات لـم يسـتطع الخديوى البطش بالصحيفة، ولكن تدخلت نظارة الخارجيـة لحل الأمر. فبعد أن نشر ديروجا مقالاً فـى الهجـوم علـى الخديوى استدعى حسين رشدى نـاظر الخارجيـة المعتمـد الفرنسى والقائم بالأعمال الأسبانى، وطلـب منهمـا أبعـاد

صاحب الصحيفة ورئيس تحريرها وإخراجهما خارج البلاد.

كانت الصحف الأوربية تمثـل أحـد همـوم نظـارة الخارجية بسبب موضوعين حساسين تتناولهمـا الصـحف. الأول الإرساليات التبشيرية التى كان سلوكها يمثل اسـتفزاز الرأى العام الإسلامى. فقد نشرت جريدة المرشد الأسـبوعية التى كانت تصدرها إرسالية البرسبتيريان الأمريكيـة مقـالاً بعنوان "ضعف الإسلام" تطعن فيه على الدين الاسمى. فطلب حسين رشدى باشا من القائم بالأعمـال الأمريكـى إغـلاق الجريدة على الفور حتى دون الرجوع إلى واشنطون. وقـد تمت الاستجابة إلى طلبه. والموضوع الثانى بعض الجماعات الأوربية النشطة من الفوضويون واليهود التى انتشرت فـى مصر مما أدى إلى اندلاع مظاهرات فى القاهرة والإسكندرية أمام القنصليتين الروسية والإيطالية مما أدى إلـى اعتـذار بطرس باشا غالى إلى القنصليتين[١].

وكان من هموم نظـارة الخارجيـة أيضـاً المحـاكم

---

(١) يونان لبيب رزق: ص ٥٨-٦٢.

المختلطة. والتى كانت تخضع لها ليس فقط مـن النـواحى الإدارية مثل مد العمل بها بل من حيث عملية اختيار القضاة الأجانب فيها التى كانت من حق الحكومة المصـرية. ولمـا كانت العناصر تعترض نشـأت مسـجلات بـين النظـارة والقناصل كانت تنتهى أحياناً إلى بعض الأزمات الدبلوماسية.

كانت الخبرات الأوربية فى التنظـيم والإدارة خـلال الحملة الفرنسية هى التى استفاد منها محمد على فـى بنـاء الدولة الحديثة. ومنها فئة المترجمين مثـل بـاغوص بـك الأرمنى المسيحى الذى كانت لديه معلومـات وفيـرة عـن السوق الأوربية. وأصبح أول وزير للخارجيـة المصـرية، رئيس ديوان الأمور الافرنكية والتجـارة. يجيـد اليونانيـة والإيطالية والفرنسية إلى جانب التركية والأرمنيـة. وكـان معظم الوزراء من الأرمن الذين كانوا على درايـة بالثقافـة الغربية ويجيدون لغاتها. وقد لعب الأرمن الدور الأساسى فى مناصب الخارجية مثل نوبار باشا أول رئيس فـى التـاريخ

المصرى الحديث فى عصر إسماعيل[1].

وكذلك أبناء الطبقة التركية القديمة مثل أدهم باشا كانوا بين النخب الحاكمة. فكان ذوالفقار باشا فـى ثـانى نـاظر للخارجية من أصول تركية، وعدلى يكن آخر النظـار مـن أصول مقدونية، تزوج أبوه شقيقة محمد علـى. لـم يكـن الأتراك أيضاً غرباء عن هذه الصفوة المثقفة ثقافة أوربيـة. فقد تخرج معظمهم من مدارس خاصة، خاصـة الفرنسـية. ويعتبر شريف باشا نموذجاً لهؤلاء. فهو أحد أبنـاء الطبقـة التركية الحاكمة. تربى فى قصر محمد على، وذهـب إلـى فرنسا عام ١٩٨٤ فى بعثة الأنجال. وبعد خمـس سـنوات حصل على شهادة عسكرية عالية. وبعد أن استقر فى مصر تزوج من ابنة سليمان باشا الفرنساوى. ومثله بطرس غـالى ويوسف وهبة وكانا على معرفة واسعة بالثقافـة الأوربيـة. كان بطرس باشـا يجيـد العربيـة والفرنسـية والتركيـة والإنجليزية والإيطالية والفارسـية. وحـرص علـى تعلـم القبطية. ويوسف باشا وهبة كان رئيساً لمحكمة الاسـتئناف

(١) السابق ص٤٢/٦٢-٦٤، جهاد عودة: ص٩٨-٩٩.

المختلطة قبل أن يتولى الوزارة. وكان ضليعاً بالفرنسية التى كانت لغة التداول فى هذه المحاكم. وقد أنشئت مدرسة الألسن عام ١٨٧٦ لتعليم النخبة الحاكمة[1].

وكان معظم النظار فى هذه المراحل من طبقة الأعيان أو كبار ملاك الأراضى الزراعية. وقد نشأت هذه الطبقة فى عصر محمد على، وتطورت فى عصر إسماعيل، واستقرت فى عهد الاحتلال البريطانى. وقد حصلت هذه الطبقة علـى أملاكها من الهبات الكبيرة التى تلقاها أبناء الطبقـة التركيـة التى كانت تمثل بلاط الحكام وذلك مثل شريف باشا وعلـى ذوالفقار باشا. وقد حصل كل منهمـا علـى ألـف فـدان، وإسماعيل راغب باشا الذى حصل على خمسـمائة فـدان. وانضم إليهم نوبار باشا الذى حصل أيضاً على ألف فـدان. ويصف صليب باشا سامى المقاهى التـى كانـت تقصـدها الطبقة الراقيـة حيـث تقـدم أجـود أصـناف المـأكولات والمشروبات على أنغام موسيقى تعزفها آنسات حسـناويات

(١) يونان لبيب رزق: ص٥٠-٥٣، جهاد عودة: ص٩٩.

يقودهن عازف شهير للكمان مع ناد للبلياردو[1].

وكان عبد الفتاح عمرو باشا مندوباً فوق العادة ووزيراً مفوضاً فى لندن بعد أن أقيل حسن نشـأت لأن زوجتـه لا تحمل الجنسية المصرية. وحصل علـى لقـب سـفير فـى ١٩٤٥. ونظراً لميوله الإنجليزية كان يحاول التـأثير علـى الملك لصالح السفارة البريطانية. لذلك وصفه طه حسين بأنه يصلح أن يكون سفيراً لبريطانيا فى مصر أكثر مما يصـلح سفيراً لمصر فى بريطانيا[2].

وكان الأقباط من هذه الطبقة مـن خـلال اشـتغالها بالصرافة فى الريف أو النظارة علـى التفـاتيش الزراعيـة الكبيرة خاصة تفاتيش الأمراء الذين كـانوا أشـبه بـالملاك الغائبين. ومنهم بطرس غالى. فقد كان أبوه غالى بك نيزوز ناظراً لتفاتيش مصطفى فاضل شقيق الخـديوى إسـماعيل. ظهر الأقباط كقوة فى ١٧٥٠ فى ظل علـى باشـا الكبيـر.

---

(١) يونان لبيب رزق: ص٥٤. صليب باشا سامى: ص٢١.

(٢) صفاء شاكر: ص٢٢٧.

واحتفظوا بإدارة الجمارك وفى ميدان المال والتجارة.

تعاون البعض كأقلية مع السلطات الفرنسية تحت قيادة المعلم يعقوب حنا. والأغلبية شاركت فى المقاومـة برئاسـة المعلم جرجس الجوهرى. ويؤكد كلا الفريقين على مصـرية الأقباط ضد تذبذب موقف الاحتلال الفرنسى أمـامهم. ففـى عهد كليبر ألغيت كافة الإجراءات الاستثنائية ضد الأقباط. ثم طردوا من الخدمة وجباية الأموال فى عهد مينو خاصة بعـد إسلامه مما ترك أثراً سيئاً فيهم باعتبار أن فرنسا حامية لهم. ودعا المعلم يعقوب حنا للاستقلال وتكوين الجيش القبطـى. وفى المقابل أكد المعلم غالى على ضرورة أن يكون المـال اللازم للمشروعات مالاً مصرياً. ورفـض البابـا بطـرس الجاولى حماية روسيا القيصرية لهم. وقد طلب محمد علـى من المعلم غالى ألف كنس، وأعدمه إبراهيم عندما عارضـه بشأن بعض الضرائب المفروضة على المصريين باعتبـاره مصرياً. واضطهد البعض الآخر مثل المعلم رزق أيام محمد على. ثم دفعت فكرة الوحدة الوطنية قوة الهيكل القبطى إلـى الأمام مما أضعفهم لأنهم أصبحوا مثل بقية الشعب المصرى.

وتعرضوا لبطش الوالى. ولم تنظر إليهم أوربا كطرف فـى المعاملات التجارية. ومن ثم فقدوا أهميـتهم فـى صـياغة السياسة الخارجية المصرية. فبدأ التوتر العثمانى الأوربـى يمارس من خلال القناصل والأقليات الأوربيـة بـدلاً مـن الأقليات المحلية[1].

ويبدو التوجه الغربى فى موافقة الحكومة على مـرور الطائرات الإيطالية من طرابلس عبر الحدود المصرية فـى طريقها إلى مستعمرة ايرتيرة الإيطالية دون توقيـع اتفـاق مكتوب من أجل ضرب الحبشة. فلما عرض الأمـر علـى الملك رفض الطلب الإيطالى فى حين وافق عليه صليب باشا سامى[2]. ومع ذلك ينقد طريقة استقبال لورد كرومـر فـى المدرسة التوفيقية عندما دخل المدرسة بعربته الفاخرة يتقدمها ساسان. وقفت أمام مكتب الناظر، واستلقيا على السلم المقابل يلهثان بعد أن جريا بسرعة الخيل من قصر الـدوبارة إلـى قصر النزهة. فكتب خطاباً إلى كرومر بالفرنسـية بتوقيـع

---

(١) يونان لبيب رزق: ص٥٤-٥٥.

(٢) صليب باشا سامى: ص١٧٣-٢٦/١٧٤.

طالب فى المدرسة التوفيقية يبين فيه التنـاقض بـين نظـام السياسة ومعالم المدنية الغربيـة، ويتعـارض مـع تعـاليم المسيحية بل هو من آثار الرق فى عهـود الـذل، ومطالبـاً بإلغاء هذا النظام حتى يكون قدوة لسائر القناصل والأمـراء والباشوات. فبالرغم من التوجـه الغربـى إلا أن المسـيحية الوطنية فى الأعماق.

ومع ذلك كان للأقباط دور رئيسى فى تكـوين وزارة الخارجية سواء من حيث وزاراتها أو من حيـث علاقـات مصر بالحبشة. فمن مجموع اثنين وثلاثين وزيراً فى الحقبة الأولى من تاريخ الوزارة ١٧٨٠-١٩٣٧ كان ستة منهم من الأقباط. وتولى البعض منهم الوزارة أكثر مـن مـرة مثـل تكران باشا، واصف بطرس غالى (خمس مرات)، بطـرس غالى (ثلاث مرات)[١]. ويكشف حفل اسـتقبال إمبراطـور أثيوبيا أثناء حفل التتويج للوفد المصرى عن مـدى أهميـة

---

(١) هؤلاء الوزراء هم تكران باشا، واصف بطرس غالى، بطـرس غـالى، مرقص حنا، نخلة جورجى المطيعى، مرقص حنا.

الكنيسة القبطية كعنصر مشترك بين البلدين[1].

كان الأقباط نصارى ديناً مسلمين ثقافة. فقد دافع صليب باشا سامى عن التراث الإسلامى ضد المهاجمين له فى الخارج. فعند زيارته إلى لندرة فى صيف ١٩٠٢ كانت تنظر إليه أسرة أستاذه نظرة المتمدينين لإنصاف المتمدينين، نظرة المستعمِرين للمستعمرين. إذ سألته السيدة على الطعام فى سخرية إذا كان صحيحاً أن الرجل فى مصر يتزوج من أربعة نساء وكم عدد زوجات والده؟. فأجاب بأن مثل هذا السؤال وجه إلى الخديوى عباس عندما كان يتلقى العلم فى فينا وأجاب بأن هذا صحيح لأنه فى كل أربع نساء قلما يجد الرجل امرأة واحدة صالحة للزواج. وهو سؤال مشين ينطبق على النساء المسلمات وغير المسلمات، المصريات والأوربيات. والمصرى لا يقل علماً أو تمدناً أو تحضراً من الإنجليزى. فتحولت سخرية البريطانيين من المصريين إلى احترام واصبحوا هم أنفسهم موضعاً للسخرية[2].

---

(١) صليب باشا سامى: ص١٥٠-١٦٩.

(٢) المرجع السابق ص ٣٣-٣٤.

ولما جرى القضاء الأهلى منذ إنشائه علـى تطبيـق أحكام دين الموصى دون أحكام الشريعة الإسـلامية علـى وصايا غير المسلمين عدلت محكمة النقض عن هذا الـرأى من أجل توحيد أحكام الوصية بـين المصـريين. وقضـت بسريان أحكام الشريعة الإسلامية علـى وصـاياهم جميعـاً مسلمين وغير مسلمين. ورأى صليب باشا سـامى أن هـذا الحكم قد جاوز أحكام التشريع القائمة ولكن الدافع عليه كـان شريفاً لأنه يحقق المساواة بين المواطنين. وكانت مناسبة لـه لكتابة "وصية غير المسلم". ثم نشر صليب باشا سامى فـى جريدة الأهرام حديثاً عن الشريعة الإسلامية باعتبارها أسبق الشرائع فى تقرير الأحوال الشخصية التى وضـعتها الـدول لأول مرة فى مجمع أكسفورد ١٨٨٢ ثم أقرها مؤتمر لاهاى ١٩٠٢ اعتماداً على آيات قرآنية وأحاديث نبويـة. فـزاره حسن البنا وأعضاء مكتب الإرشاد لشكره ودعوته إلى حفـل تكريم له. وهى زيارة اعتز بها صليب باشا سامى، وتكشف عن تجاوز اختلاف الأديان لصالح عام واحد[1].

---

(١) صليب باشا سامى: المرجع السابق ص٦٣/٢٦٢.

وكان مكرم عبيد وزير الخارجية بالنيابة هـو الـذى أصدر قراراً فى سبتمبر ١٩٣٧ بضرورة جعل اللغة العربية أساساً للمكاتبات الوزارية مع جميع البلاد باستثناء الهيئـات الأجنبية فى مصر مما يدل على ارتباط القبطيـة بالعروبـة وليس فقط بالوطنية المصرية. ثم طالبت مصـر بميزانيـة جديدة لعصبة الأمم فى السبعينات لطبع قراراتها وتوصياتها باللغة العربية وتوزيعها فى كافة أرجـاء الـوطن العربـى. وتضافرت الجهود من أجل اعتماد اللغة العربية لغة رسـمية فى مجلس الأمن عام ١٩٨٢. ويرجع الموضوع إلى ١٩٧٣ عندما تقدم ثمانية عشر مندوباً بخطاب إلى العام بإدخال بنـد اللغة العربية من بين اللغات الرسمية التى يعمـل بهـا فـى الجمعية العامة ولجانها الرئيسية والفرعية. فقد حافظت على الحضارة الإنسانية، وينطق بها مائة وعشرون مليونـاً فـى تسعة عشر بلداً، ويمارسون بها شعائر الإسلام، ومن أجـل تفعيل دور الأمم المتحدة لدى الشعوب الناطقة بالعربية(١).

---

(١) صفاء شاكر ص٤٠. عصمت عبد المجيد ص١٧٩.

والنمط الثانى فى الثقافة السياسية للخارجية المصرية هو ثقافة الاستقلال الوطنى الممثلة فى الخارجية وحزب الأغلبية، الوفد، وأحزاب المعارضة والمثقفين الوطنيين وعلماء الأزهر. وهى الثقافة التى تكون فيها الضباط الأحرار قبل ١٩٥٢ المتمثلة فى الجيش والرياسة بعد الثورة.

تكشف وزارة الخارجية عن رغبة مصر فى الاستقلال عن الدول العثمانية أولاً ثم عن الإنجليز ثانياً ثم عن القصر ثالثاً. فقد اقتصرت صلاحيتها أولاً على التعامل مع الأجانب فى مصر حتى أواخر عصر محمد على كما جاء فى قانون سياسة نامه عام ١٨٣٧. ثم اتسعت حتى شملت المعاهدات الدولية والمطابع والمطبوعات الأورباوية والمحلية طبقاً للأمر العالى عام ١٨٧٨ بشأن اختصاص النظار طبقاً لما حصلت عليه مصر من الدولة العثمانية فى عصر إسماعيل من مظاهر الاستقلال. وانتهت علاقة مصر بالدولة العثمانية إلى إنهاء التبعية بين القاهرة واستانبول على مدى أربعة قرون، وتغير لقب الخديوى إلى السلطان، والنظارة إلى وزارة، بعد أن كانت الوزارة فى استانبول، والنظارة فى

القاهرة. وقد خرج عن القاعدة اثنان من المتحضـرين مـن ذوى الأصول العثمانية كنظار للخارجية هما بطـرس باشـا غالى ويوسف باشا وهبه[1]. وكانت الحكومة المصرية نفسها تحتج على بعض ممارسات قوى الاحتلال مما شـجع علـى ظهور تيار وطنى من خارج السلطة فنشأت الحركة الوطنية المصرية من داخل السلطة ومـن خارجهـا، مـع السـلطة وضدها.

كانت تركيا تعتبر نفسها صاحبة حق فى مصر. وقـد رفض الوزير المفوض التركى فى مصر اعتباره مثل بـاقى الوزراء المفوضين مثل محمد على شوقى بك ومحى الـدين باشا (١٩٢٦-١٩٣٢). كان الأول أحد الأعضاء الأوائل فى جمعية الاتحاد والترقى. وكان الثانى حفيـد مختـار باشـى المندوب السامى التركى فى مصر قبل الحرب. فتركيا ليست دولة صاحبة امتيازات يمثل مواطنوها أمام المحاكم المختلطة بل هم مواطنون يمثلون أمام المحاكم الأهلية المصرية.

---

(١) يونان لبيب رزق: ص٣١/٥١/٦٧-٧٣.

وأثناء الاحتلال ١٨٨٢-١٩١٤ سلبت بريطانيا وزارة الخارجية كثير من سلطاتها. ومع ذلك ظلت الـوزارة هـى الوسيلة التى تتعامل بها بريطانيا مع الدول الأجنبيـة. وفـى الفترة بين الإلغاء والإعادة ١٩١٤-١٩٢٢ كانـت الـوزارة تمثل أهم مظاهر السيادة الوطنية على امتداد تـاريخ مصـر الحديثة. فمنذ بداياتها الأولى قبل الاحـتلال تحـت مختلفـة الأسماء "ديوان أمور افرنكية" أو "نظـارة خارجيـة" ظلـت تتناقض أو تتزايد طبقاً لتقاص أو اتساع الاستقلال الوطنى.

فبعد نهاية فى ١٩١٨، اندلعت الثورة المصـرية فـى ١٩١٩، وكانت أحد مطالبها إعادة وزارة الخارجية. كانـت الظروف تمهد لذلك مثل نهاية السيادة العثمانية على الـبلاد بهزيمة تركيا فى الحرب، وتنافس الـبلاد الإسـلامية علـى خلافتها. وظلت بريطانيا تعارض ذلك نظراً لتنـاقض وزارة الخارجية مع منطق الحماية وإن وافقت بريطانيا على بعض مظاهر السيادة للخارجية المصرية فى أضيق الحدود حتى لا يحدث تناقض فى السياسة الدولية بين سيادة بريطانيا علـى مصر وسيادة مصر على نفسـها، بالإضـافة إلـى خشـية

بريطانيا من ازدياد نفوذ مصر على الساحة الدولية لتحقيـق طموحها فى زعامة العالم الإسلامى بعـد سـقوط الخلافـة العثمانية، تنافس بريطانيا. وبعد فشل مفاوضـات عـدلى – كروزن، ونفى سعد زغلول إلى سيشل فـى أواخـر ١٩٢١ واجه الوجود البريطانى فى مصر معارضة قويـة شـبيهة بثـورة ١٩١٩. وبتصـريح ٢٨ فبرايـر انتهـت الحمايـة البريطانية على مصر، واعترفت بهـا كدولـة ذات سـيادة وحرية تمثيل وزارة الخارجية المصرية فى الخارج تمثـيلاً دبلوماسياً وقنصلياً[1].

وكان الاستثناء من السيادة الأجنبية علـى الخارجيـة المصرية تولى أحمد عرابى نظارة الجهادية والبحرية بـين فبراير ويوليو ١٩٨٢، وتولى سعد زغلول نظارتى المعارف والحقانية بالتعاقب بين أكتوبر ١٩٠٦ وإبريل ١٩١٢ رغبـة من بريطانيا فى استرضاء المصـريين ولمواجهـة النمـو المطرد للحركة الوطنية.

---

(١) يونان لبيب رزق: ص٧٣-٨١، صليب باشا سامى ص١٧٢-١٧٣.

وكان بعض الدبلوماسيين الأجانب فى القـاهرة مـن "المشاغبين" لمـواقفهم المعاديـة للسياسـات البريطانيـة أو لأزماتهم مع السلطات المصرية مثل سفراء الولايات المتحدة الأمريكية والبرازيل وتركيا والنمسا. فقد اصدر د. مورتون هاول وزير الولايات المتحدة الأمريكية بعد عامين من تركه القاهرة "مصر، الماضى والحاضـر والمسـتقبل" وقـال إن اللورد اللبنى صرح له أنه أراد شنق سعد زغلول وصـحبه إلا أن حكومته لم تسمح بذلك. فقد كان هاول متعاطفـاً مـع الحركة الوطنية المصرية ومعادياً للوجود الاستعمارى البريطانى فيها[1]. وكما وقف السيد عمر مكرم نقيب الأشراف فى مواجهـة نابليون، وقف أحمد عرابى ناظر الجهادية فى مواجهة الخـديوى توفيق.

أما القصر فقد أراد باستمرار السيطرة على الخارجية المصرية عندما أدرك قيمتها كرمز للسيادة الوطنية لدرجـة توحيده وظيفياً بين الخارجية والديوان الملكى. ثم بدأ المـلك

---

(١) يونان لبيب رزق ص٤/٤٨/١٨٥-١٨٦.

باستبعاد العناصر المناوئة له فى وزارة الخارجية وإصدار أوامر ملكية بذلك خاصة عام ١٩٢٩ عندما أحيل كل من محمود سامى باشا الوزير المفوض فى واشنطون وصادق حنين باشا الوزير المفوض فى روما إلى الاستيداع. وكانت الحجة أن محمود سامى باشا فشل فى صنع مكانة له فى العاصمة الأمريكية، وأنه كان يقصد الغياب من العاصمة أثناء الاحتفالات الأعياد الرسمية المصرية لاختصار النفقات. واستمر القصر فى تعيين رجاله فى منصب المندوب فوق العادة أو الوزير المفوض[١].

ويروى عصمت عبد المجيد أن والده محمد فهمى عبد المجيد رئيس جمعية المواساة كان من نفس المدرسة الوطنية فى صراعها مع القصر تدعمها مقالات محمد حسين هيكل وطه حسين وفكرى اباظة. فعندما حضر الملك فاروق مسرحية "إنقاذ ما يمكن إنقاذه" لسليمان بك نجيب التى أقمتها جمعية أنصار التمثيل والسينما اعترض الأب على

(١) المرجع السابق ص١٨٥-١٨٦.

المجاملات التى كان يقدمها مدير المستشفى أحمد النقيب لرجال القصر. لذلك اختير لإلقاء كلمة الجمعية أمام الملك. فاستقال الأب لأن الجمعية للضعفاء والفقراء. فألغيت وظيفة وكيل عام مصلحة الجمارك التى كان يشغلها الأب وأحيل إلى المعاش. وبعد الثورة أحيل أحمد النقيب باشا إلى محكمة الثورة وحكم عليه بالسجن خمسة عشر عاما[١].

وقد خرجت هذا النمط من الثقافة السياسية الوطنية من مدرسة الحقوق التى تأسست ١٩٠٨ والتى تأسس من خريجيها الحزب الوطنى ومن خريجى الجامعة المصرية التى تأسست فى ١٩٢٥ بعد ثورة ١٩١٩[٢]. وما أنشئ من قنصليات عام ١٩٢٥ كان بمثابة الجسد الرئيسى للتمثيل القنصلى المصرى فى الخارج استكمالاً للاستقلال الوطنى ومظاهر السيادة. ومنه خرجت مدرسة الوطنية المصرية لمحمد صلاح الدين ومحمود فوزى وعصمت عبد المجيد. "طالما أن الغرباء هم الذين يملكون مقدرات هذا الوطن

(١) عصمت عبد المجيد ص ١٤-٢٠.

(٢) يونان لبيب رزق ص ١٥٤-١٧٩.

فسيظل أبناؤه يحيون فيه غرباء"[1]. كان أستاذته حامد سلطان ووحيد رأفت من عمالقة القانون الدولى فى العصر الليبرالى. ورسالته "محكمة الغنائم، دراسة مقارنة" جعلته خبيراً فى العلاقات الدولية وفيما بعد رئيس اللجنة القومية لطابا. وشاهد سنوات التحول فى مصر من سيادة بريطانيا إلى الاستقلال الوطنى وإلغاء معاهدة ١٩٣٦ وحرب الفدائيين فى القناة فى ١٩٥١. وكانت وزارة الخارجية قد أعدت ملفاً كاملاً لإلغاء المعاهدة برئاسة محمد صلاح الدين. فقد كانت الوزارة معقلاً من معاقل الوطنية المصرية والعربية. وكانت سلاحاً ماضياً من أسلحة مصر فى كفاحها الطويل من أجل الحرية والقيم الحقة والمثل العليا.

ولم تكن الحركة الوطنية المصرية بمعزل عن الحركة الوطنية العربية إذ تتجسد الليبرالية فى الوطنية والعروبة على حد سواء. فقد أنشأ نادى الاتحاد العربى فى ١٩٤٤ لترويج فكرة العروبة. وهو نفس العام الذى أسست فيه

---

(١) عصمت عبد المجيد ص ١٣-٣٨/١٤-٦٨/٣٩.

جامعة الدول العربية. وقد ساهم عصمت عبد المجيد في نشاط "الحركة الوطنية لطلاب المغرب العربى" فى باريس مما جعله يكتشف حب المغاربة لمصر، واثبات الشخصية العربية الإسلامية لمصر التى تجسدت في استقبال بطل الريف عبد الكريم الخطابى ماراً بقناة السويس. كما دعمت الحركة الوطنية المصرية تأميم مصدق للبترول فى ١٩٥٤. وهو نفس التيار الذى خرجت منه ثورة يوليو ١٩٥٢، واستمراراً لمعارك مصر الوطنية في ١٩٥١ في قناة السويس، وفى ١٩٥٦ معركة التأميم، وفى ١٩٥٨ دفاعاً عن استقلال لبنان ضد الغزو الأمريكى وتدعيماً للحركة الوطنية اللبنانية، دفاعاً عن استقلال الجزائر وثورة اليمن.

كما مثلت الطليعة الوفدية بداية التحول في الحركة الوطنية المصرية من الليبرالية التى قادها الإقطاع وباشوات مصر إلى الفكر اليسارى الاشتراكى وضرورة الإصلاح الزراعى فى مصر. وكان عصمت عبد المجيد قد تعرف على معظم التيارات الفكرية اليسارية، الماركسية والاشتراكية أثناء دراسته فى باريس. وهى نفس البيئة التى تكون فيها

عبد العزيز فهمى ومحمد مندور ومارسها مصطفى موسى.

وبعد انتهاء الحرب بدأت الحركات اليسـارية داخـل الوطن العربى تمثل إزعاجاً لبريطانيا متوهمـة أنـه بدايـة زحف سوفيتى على المنطقة على طريق المواصـلات إلـى الهند التى حصلت على استقلالها فى ١٩٤٧. واستمر التحول الوطنى إلى اليسار فى مصر بعـد إلغـاء معاهـدة ١٩٣٦، واتفاقية السودان فى ١٨٩٩، ووقوف مصر ضد مشروعات الدفاع عن الشرق الأوسط، ثم اندلاع ثـورة يوليـو ١٩٥٢، وسقوط الملكية واعتبرته حليفاً لها فى المطالبة بالاسـتقلال عن بريطانيا والمناصرة لهم فى الأمم المتحدة. فقد حل محمد كامل البندارى باشا فى ١٩٤٦/٣/٣٠ محل كامل بـك عبـد الرحيم فى موسكو. وجعل مهمته الاستفادة من مركز الاتحاد السوفيتى فى الميدان الدولى ضد الاستعمار البريطانى. وبعد فشل مفاوضات صدقى - بيفن فـى نهايـة ١٩٤٦ سـنحت الفرصة لروسيا لتخفيف الضغط على الحركة الشيوعية على يد صدقى بأن وعدت بمساعدة مصر فى عرض طلبها علـى الأمم المتحدة. فخافت بريطانيا من تقوية الدعامة الشيوعية فى

مصر. وهو التيار الذى استمر بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ فـى تكوين بعض الضباط الأحرار (يوسف صديق، خالد محـى الدين)[1].

وبعد أن كانت الخارجية المصرية محصورة فى طبقة الأعيان والأقليات الأرمنية والتركية قبـل إلغـاء الـوزارة وفرض الحماية فى ١٩١٤ اتسعت هذه الطبقة بعـد عـودة الوزارة فى ١٩٢٢ وبعد ثورة ١٩١٩. وتم اختيـار رجـال السلك الدبلوماسى من موظفى الحكومة من مختلف الوزارات أو من الموظفين من خارج الحكومة أو من أصحاب المهـن الحرة بل ومن صفوف العسكريين. وقد تم التوسع فى ذلـك خاصة بين ١٩٢٢-١٩٢٦ حتى تم تكوين كـوادر خاصـة لوزارة الخارجية.

وتم تعيين عدد من الأئمة فى المفوضيات المصرية فى الدول الكبرى الأربعة، بريطانيا وفرنسا وإيطاليا والولايـات

---

(١) د. صفاء شاكر ص ٢١٠/٢٤٣.

المتحدة عام ١٩٥٢[1]. إمام فى كل مفوضية لإمامة الصلاة. وهو تقليد منذ محمد على عندما أرسـل الطهطـاوى إمامـاً للبعثة التعليمية فى فرنسا عام ١٨٢٥. كان الهدف الحقيقـى هو تنفيذ سياسة الملك الإسلامية بعد سـقوط الخلافـة فـى ١٩٢٤ ومحاولة الملك فؤاد نقلها إلى القاهرة. وهى الفتـرة التى كتب فيها على عبد الرازق "الإسلام وأصـول الحكـم" الصادر عام ١٩٢٥ للوقوف أمام رغبات الملك فى أن يصبح خليفة للمسلمين، والمناداة بفصل الدين عن الدولـة، والنبـوة عن الخلافة، والخلافة عن الإمامة، والإمامة عن الزعامـة. كان الهدف من وجود هؤلاء الأئمة فى المفوضيات المصرية فى الخارج بث روح الولاء عند المصريين فـى الخـارج " لمولانا " الملك[2].

تم تغير ولاء بعض هؤلاء الأئمة مـن الملـك إلـى

---

(١) وذلك مثل: الشيخ سعد عبد المجيد اللبان فى فرنسا، الشيخ محمد حلمـى طمارة فى واشنجطن، الشيخ عبد الوهاب عزام فى لندن، الشـيخ أمـين الخولى فى روما.

(٢) يونان لبيب رزق ص ١٨٠-١٨٣.

الوطن، ومن القصر إلى الشعب مثل أمين الخولى صـاحب مدرسة الأمناء والذى أصبح من كبار المجددين فـى الفكـر الاسلامى والنقد الأدبى بفضل اتصاله بالثقافة الغربية وجمعه بين القديم والجديد. ومما يدل على استخدام المصريين فـى الخارج عن طريق موظفى الخارجية لطلاب الولاء للقصر ما ذكره أمين الخولى من أن الطلبة فى برلين كـانوا فـريقين: الأول مع سعد، والثانى مع القصر. ولما طالب أحد الطلاب فى خطبة ترحيب أن ينهيها بشكر "مـآثر مولانـا" رفـض الطالب بإباء لأنه ليس ملكياً. وقد حدث نفس الشـىء لعبـد الوهاب عزام الذى حصل فى لندن علـى الماجسـتير مـن مدرسة اللغات الشرقية ثم أصبح أستاذاً بكلية الآداب وعميداً لها. ثم عاد إلى السلك الدبلوماسـى سـفيراً لمصـر لـدى السعودية وباكستان. وقد عاد أغلب هؤلاء الأئمة إلى مصـر عام ١٩٢٨ بعد فشل سياسة الملك فى استعمال الدين للسياسة وتلاشى آماله فى الخلافة، وجـذب ولاء المصـريين فـى الخارج إلى القصر.

وقد انتهى ذلك بسقوط حسن نشأت والعهد الزيـورى نفسه وقيام حكومة ائتلافية من الأحرار الدسـتوريين الـذين حاربوا الفكرة ومن الوفد الذى كان غير راض عن سياسـة الملك الدينية. إذ قدم سعد استقالته مـرتين كـرئيس وزارة بسبب خلافات بين الوزارة والقصر حول إصـلاح الأزهـر وتأليب الأزهريين ضد وزارة الشعب، وحول قضية الخلافة ورغبة فؤاد فى تنصيب نفسه خليفة للمسلمين[1].

وتبلغ ذروة الاستقلال الوطنى لمصر ودفاعهـا عـن حركات التحرر الوطنى فى العالم وحق الشعوب فى تقريـر المصير وحق الدول الصغرى فى المشـاركة مـع الـدول الكبرى فى صياغة المواثيق الدولية فـى مناقشـات الوفـد المصرى لصياغة مشروع ميثاق الأمم المتحدة. كان تمثيـل مصر فى الأمم المتحدة من رجال وطنيين مـن الخارجيـة المصرية. حاول كل منهم التعبيـر عـن شخصـية مصـر ودورها الوطنى فى المنظمات الدولية[2].

---

(١) يونان لبيب رزق ص ١٦٠-١٦٢.

(٢) وهم: د. عبد الحميد بدوى، د. محمد حسين هيكل، أحمد محمد خشـبة،

كان أول تصريح دولى يمهد لمولـد منظمـة الأمـم المتحدة "تصريح الأطلنطى" والـذى صـدر عنـه "ميثـاق الأطلنطى". وقد وقعت عليـه مصـر فـى ١٩٤٣/١١/٢٧ لاتساق مبادئه مع السياسة الخارجية المصرية. كما وقعـت مصر تصريح الأمم المتحدة أو تصريح واشنطون الصـادر فى ١٩٤٣/١/١ وانضمت إليـه فـى ١٩٤٥/٢/٢٧ نظـراً لظروف مصر أثناء الحرب وبعد موافقة مجلـس الشـيوخ وإعلان الحرب على ألمانيا واليابان تمهيداً لاشتراك مصـر فى مؤتمر سان فرنسيسكو توطئة لإنشـاء منظمـة الأمـم المتحدة والتى أرادت مصر أن تكون عضواً فيهـا لعـرض قضيتها. وانعقد المـؤتمر فـى ٤/٢٥-١٩٤٥/٦/٢٦ باسـم

محمد كامل عبد الرحيم، د. محمد صلاح الدين، أحمد فـراج طـايع، د. محمود فوزى. وقد تولوا كلهم منصب مندوب مصر الدائم فـى الأمـم المتحدة باستثناء هيكل الذى كان رئيساً لمجلس الشيوخ. وقد عمل كلهـم بالخارجية باستثناء هيكل ومحمد كامل عبد الرحيم، د. صفاء شـاكر ص ١٦٥/١٤-١٧٨.

"مؤتمر الأمم المتحدة للتنظيم الدولى" شاركت فيه خمسـون دولة[1].

وبناء على مقترحات دمبرتون أوكس اقتـرح الوفـد المصرى إجراء حوالى ثلاثة عشر تعديلاً دفاعاً عن الـدول الصغرى واستقلالها الوطنى، رفضت الدول الكبرى معظمها وهى:

١- زيادة نص "وفقاً لمبادئ العدل والقانون الـدولى" على نص "حفظ السلم والأمن الدولى" دفاعاً عن حق الـدول الصغرى فى العدل.

٢- بالنسبة للأعضاء الأصليين والجدد اقتـرح الوفـد المصرى أن يكون التنظيم عالمياً ممـثلاً للـدول الكبـرى

---

(١) بعد أن تلقت مصر الدعوة لحضور المؤتمر شكل الملك وفد مصر مـن وزير الخارجية عبد الحميد بدوى رئيساً، وإبراهيم عبد الهـادى وزيـر الصحة، ومحمود حسن وزير مصر المفوض فـى واشـنجطن. ومـن الخبراء ممدوح رياض وطه السيد طه المستشار الملكى المسـاعد، ود. محمد عوض محمد الأستاذ بكلية الآداب، وعـدلى أنـدراوس القاضـى بالمحاكم المختلطة.

والصغرى عاجلاً أو آجلاً وحتى تحرر الدول الصغرى من سيطرة الدول الكبرى.

٣- بالنسبة للمعاهدات اقترح الوفد المصرى إعادة النظر فى المعاهدات طبقاً للظروف المتجددة حتى تتحرر الدول الصغرى من المعاهدات المجحفة التى عقدتها مع الدول الكبرى مثل معاهدة ١٩٣٦ بين بريطانيا ومصر بل وضرورة إلغاء المعاهدات السابقة على الميثاق الجديد.

٤- بالنسبة لحق التصديق على قرارات مجلس الأمن اقترح الوفد المصرى الاكتفاء بحق الجمعية فى النظر فى تقارير المجلس ومناقشاتها وضرورة عرض التقارير على مجلس الجمعية العامة للمصادقة وهو أشبه بالبرلمان تفادياً لسيطرة أعضاء مجلس الأمن على الجمعية العامة.

٥- بشأن انضمام فرنسا لمجلس الأمن اعترضت مصر نظراً لعدوانها على سوريا مما يكشف عن البعد العربى فى سياسة مصر الوطنية قبل ١٩٥٢.

٦- زيادة أعضاء مجلس الأمن إلى أربعة عشر عضواً من أجل إتاحة الفرصة لفوز مصر بعضويته للدفاع عن مصالح الشعوب. فقد كانت مصر تشعر بأنها دولة كبرى قائدة لحركات التحرر الوطنى حتى قبل ١٩٥٢.

٧- طالب مصر التمثيل الإقليمى بحيث يشمل مناطق العالم المختلفة من أجل حق دول أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. وهى السياسة التى تحققت فى باندونج ١٩٥٥. وقد تم الأخذ بهذا الاقتراح.

٨- أن يكون التصويت فى مجلس الأمن بالأغلبية، ثمانية من أربعة عشر عضواً وليس بحق الفيتو من أجل رفع سيطرة الأعضاء الدائمين وهى الدول الكبرى. وهو ما تعانى منه المنظمة الدولية حتى الآن.

٩- عدم تعارض الميثاق الجديد مع المنظمات الإقليمية مثل جامعة الدول العربية.

١٠- زيادة أعضاء المجلس الاقتصادى والاجتماعى إلى أربعة وعشرين عضواً لتمثيل مناطق العالم.

١١- الاعتراض على لجنة الوصاية نظراً لما عانته مصر من السيطرة الأجنبية باسم الانتداب والحماية.

١٢- اقترحت مصر فى انتخاب مجلس الوصاية أن تكون الدول المنتخبة بنسبة الدول المعينة حتى تكون للدول الصغرى الأغلبية.

١٣- بالنسبة لمحكمة العدل الدولية طالبت مصر باتخاذ إجراءات ضد الدول التى ترفض التنفيذ[١].

ثالثا: الدوائر الثقافية للسياسة الخارجية.

هى الأطر الثقافية أو المجال الثقافى الذى تتحرك فيه الخارجية المصرية والذى يفرضه الوضع الجغرافى والتاريخى لمصر. وتسمى أيضاً الجانب "القيمى" فى السياسة الخارجية وهو الذى يحدد المبادئ والتوجهات والاختيارات العامة لهذه السياسة[٢]. وهى الهوية الوطنية، العروبة كمحيط

---

(١) د. صفاء شاكر ص١٦٥-١٧٨.

(٢) د. جهاد عودة ص ١٣٦-١٤٠.

أوسع، الإسلام كمجال للعروبة، أفريقيا وآسـيا، دول عـدم الانحياز، العالم الثالث. وهى الدوائر الثقافية السياسية التـى صاغتها مواثيق الثورة، الدوائر الثلاث التى وصـفها عبـد الناصر فى "فلسفة الثورة" حول مصـر، الـدائرة العربيـة والدائرة الأفريقية الأسيوية، والدائرة الإسلامية[1]. ثم أضيفت إليها بعد باندونج ١٩٥٥ الدائرة الأوسع دول عدم الانحيـاز، العالم الثالث، القارات الثلاث، بين المعسكرين المتنازعين فى عصر الاستقطاب[2].

ويراها البعض قد تطورت فى مراحل سـت: الهويـة الذاتية المصرية الموروثـة من التـاريخ، والتحـرر منـذ

---

(١) محمود رياض: جـ٢٨٩/٢.

(٢) لم نشأ تحليل مواثيق الثورة فى الجمهوريات الـثلاث، الأولـى ١٩٥٢-١٩٧٠، والثانية ١٩٧٠-١٩٨١، والثالثة ١٩٨١-٢٠٠٠ (فلسفة الثورة، الميثاق، بيان ٣٠ مارس، ورقة أكتوبر، الاشتراكية الديمقراطية ...الخ) لأننا قمنا بذلك عدة مرات بتحليل خطاب الرئيسين للجمهوريتين الأولـى والثانية فى عديد من الدراسات السابقة مثل: الدين والتنمية القومية فـى مصر، أثر العامل الدينى على توزيع الدخل القومى فى مصـر، فـى: "الدين والثورة فى مصر" (١٩٥٢-١٩٨١) جـ٤ الدين والتنمية القومية، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

١٩٢٠ من السيطرة العثمانية والتبعيـة التركيـة، والهويـة العربية وتأكيدها منذ تأسيس الجامعة العربيـة فـى ١٩٤٥، والهوية الاشتراكية التى أعلنتها قوانين يوليـو والاشـتراكية ١٩٦٢-١٩٦٣، وهوية التضامن والوحـدة الوطنيـة فـى السبعينات، ثم الهوية الواقعية بعد حرب أكتوبر حتى الآن[١]. وهو تقسيم يجمع بين تاريخ مصر قبل ١٩٥٢ وبعدها، يجعل الاختيارات السياسية وتحولاتها أساساً للهوية مع أن الهويـة أعمق فى الشخصية الوطنية من السياسات الطارئة عليها.

فمصر هى مركز الدوائر الثلاث. لها هويتها المستقلة التى شقت طريقها فى العصر الحديث بين الهوية العثمانيـة التركية والهوية البريطانية الغربية والتى ورثت مـن عبـق التاريخ الهوية المصرية القديمة[٢]. استطاعت هـذه الهويـة الوطنية امتصاص كل الهويات التـى طـرأت عليهـا مـن غزوات التاريخ، الفارسية واليونانية والرومانية.

---

(١) د. جهاد عودة ص ٢٣٣-٢٣٧.

(٢) محمود رياض جـ ٣٠/١.

وقد مثلت هذه الهوية المستقلة الثقافة السياسية الوطنية قبل ١٩٥٢ وكما مثلتها الخارجية وحزب الأغلبيـة حـزب الوفد والذى بلغ أوجه فى مقاومة الفدائيين فـى القنـاة فـى ١٩٥١ وإلغاء معاهدة ١٩٣٦ والوقوف ضد سياسة الأحلاف قبل اندلاع الثورة وبعدها، حلف بغداد، والحلف المركـزى، والحلف الاسلامى.

ويأخذ الصراع الثقافى حول الهوية رمز الصراع بين العمامة والقبعة والطربوش فى التمثيل الدبلوماسى المصرى فى الخارج كما تكشف عن ذلك ما أسمته الوثـائق السـرية "حادثة الطربوش"[١]. فقد مرت العلاقات المصرية التركيـة بعد عودة وزارة الخارجية فى ١٩٢٢-١٩٣٧ بتوتر ملحوظ. كان من نتائج الثورة الكمالية فى تركيا ضرورة خلع العمامة والطربوش ولبس القبعة رمزاً للحداثة، ونهاية "العثمانلى" فى حين استمر الطربوش رمزاً للمصريين خاصة لدى مـوظفى الحكومة خاصة فى المناسبات الرسمية فى تركيا. وفى إحدى

---

(١) وهو الصراع الذى جسده أيضاً أسامة أنور عكاشة فى "ليالى الحلمية".

المناسبات اصطدم الوزير المفوض المصرى عبـد الملـك حمزة بك عام ١٩٣٢ مع المسؤولين الأتراك فى حفل رسمى مما أدى إلى حدوث أزمة دبلوماسية انتهت باعتذار الـوزير المفوض المصرى. وهو مازال سائداً فى تركيا حتى الآن فى معركة الحجاب فى الدوائر الرسمية التركية بين منع الدولـة واختراق الأحزاب الإسلامية له.وهو مـا يحـدث الآن فـى فرنسا المعاصرة خوفاً من ضياع الهويـة الفرنسـية، مـن الحجاب وليس من القبعة اليهودية "جمولكا"(١).

وتأكدت عروبة مصر فى تاريخها الحديث منذ محمـد على وإبراهيم فى الشام والسودان وشبه الجزيـرة العربيـة وئاماً أم صراعاً، اتفاقاً أم خلافاً، وحدة أم انفصالاً، وفـى التجربتين الرئيسيتين فى مصر المعاصرة، التجربة الليبرالية الغربية والتجربة القومية الاشتراكية.

فعندما استكملت مصر شخصيتها الدوليـة، ودخلـت عصبة الأمم بعد معاهدة ١٩٣٦ أظهر واصف باشا وزيـر

---

(١) يونان لبيب رزق ص١٨٦.

الخارجية آنذاك عروبة مصر فـى دفاعهـا عـن القضـية الفلسطينية فى رئاسته وفد مصر فى عصبة الأمم ضد تقسيم فلسطين الذى تقترحه بريطانيا لأن التقسيم يتنافى مع حقـوق العرب الطبيعية المقدسة، ويناقض العهد الذى عقدته بريطانيا مع الشريف حسين فى بداية الحرب. كما أن وعد بلفور غير ملزم لبريطانيا لرفض العرب له، ولا يحل القضية الفلسطينية ولا المشكلة اليهودية فى العالم بل يخلق دويلات مصـطنعة غير قابلة للحياة على أساس دينـى طـائفى مـن جنسـيات متعددة، وهو ما يناقض مفهوم الدولة الوطنية. كما أن الرأى العام الاسلامى والمسيحى يرفض أن تقع الأراضى المقدسـة فى أيدى غير العرب، بالإضافة إلى أن خلق كيان صهيونى يهدد أمن مصر القومى.واقترحت مصر أن تعقد معاهدة بين بريطانيا وفلسطين تكفل استقلالها مثل معاهدات بريطانيا مع باقى الدول العربية. وتضمن للأقليـة اليهوديـة مصـالحها، وتحدد نسبة الهجرة اليهودية وحـق اليهـود فـى امـتلاك الأراضى. ويدل ذلك على عروبة مصر المبكرة وتنسيقها مع الوفد العراقى فى عرض القضية الفلسطينية، وإحساساً بأمن

مصر القومى، والخطر عليها من مدخلها الشرقى، وقـدرتها على مخالفة بريطانيا. وكانت هذه سياسة ثابتـة لمصـر، لا تتغير بتغير رؤساء الوزارات أو وزراء الخارجيـة. فبعـد سقوط الوزارة الوفدية فـى ١٩٣٧ وتعيـين وزارة جديـدة برئاسة محمد محمود لم تتغير سياسة مصر تجـاه القضـية الفلسطينية. فقد ألقى عبد الفتاح باشا يحيى وزير الخارجيـة الجديد فى الدورة الأخيرة لعصبة الأمم عام ١٩٣٨ بخطـاب يعبر عن نفس الموقف وتأييده بحجج جديـدة فيمـا يتعلـق بالطابع التوسعى للدولة المزمع إنشاؤها، وأنه لا يمكن حـل مشكلة اليهود فى العالم بخلق مشكلة أخرى، طـرد شـعب فلسطين من دياره، واغتصاب أرضه قبل أن تنهار العصـبة عام ١٩٣٩، بداية الحرب العالمية الثانية[١].

ويرى عصمت عبد المجيد أن دوره كوزير للخارجية هو تكريس البعد القومى فى الدبلوماسية المصرية الـذى لا يعكس فقط الهوية العربية وانتمائها بقدر ما يعكـس أمنهـا

---

(١) المرجع السابق ص ٢٢٣-٢٢٦.

القومى ومصالحها الاستراتيجية والتوافق العربـى. ومصـر أصل الحضارة عرفت الدبلوماسية من أقدم العصور وقادرة على التمسك بثوابتها[1].

ويمثل موضوع إسرائيل أحد المؤشرات العامة علـى التيار الوطنى فى الثقافة السياسية للخارجية المصـرية قبـل الثورة وبعدها. فعندما بحث مجلس الأمن طلـب إسـرائيل العضوية فى هيئة الأمم المتحدة امتنعت المملكة المتحدة عن التصويت فى حين أيدته الدول الأربـع الكبـرى الأخـرى (أمريكا، روسيا، فرنسا، الصين) فتوفرت السـبعة أصـوات اللازمة. واحتج الوفد المصرى بأن القرار غير قانونى نظراً لعدم توفر شرط موافقة الأعضاء الخمسة الدائمين. ومع ذلك صدر قرار الجمعية العامة فى ١٩٤٩ بقبول إسرائيل عضواً فى المنظمة[2]. وعندما قدمت إسرائيل شكوى ضـد مصـر لفرضها قيوداً على الملاحة فى قناة السويس بعـد احـتلال إسرائيل قرية أم الرشرش فى مارس ١٩٤٩ والتى أصبحت

(١) عصمت عبد المجيد ص ٢٧٠/٢٤٢.

(٢) د. صفاء شاكر ص ١٩٢-٢٠١/١٩٦، محمود رياض جـ ٢٥/٥٣/١.

فيما بعد ميناء ايلات على خليج العقبة اتفقت مصـر علـى دخول القوات السعودية فى أوائل ١٩٥٠ جزيرتـى تيـران وصنافير فى مدخل خليج العقبة فأصبح الممر داخـلاً فـى المياه الإقليمية العربية، سعودية أم مصرية. ومن ثم يكـون لمصر حق تفتيش السفن العابرة كى لا تحمل أسـلحة إلـى إسرائيل بالرغم من اعتراض إسرائيل بتوقيع اتفاقية الهدنـة عام ١٩٤٩ وإنهاء حالة الحرب. وحدث نفس الشىء بالنسبة للناقلات البريطانية المحملة بالبترول إلى إسرائيل.

واستمر الحال كذلك طوال الثورة المصرية على مدى نصف قرن ومازال. بـل إن التحقيق فى الأسـلحة الفاسـدة أثناء حرب فلسطين فى ١٩٤٨ كان من أحد أسباب انـدلاع الثورة فى ١٩٥٢ كما أعلـن ذلـك البيـان الأول للثـورة. واستمرت إسرائيل تهدد الأمن القومى المصرى منذ الغـارة على غزة فى ١٩٥٥.وقد دخلت مصر أربعة حروب دفاعـاً عن أمنها القومى فى فلسطين فـى ١٩٤٨، ١٩٥٦، ١٩٦٧، ١٩٧٣. وكانت محاولات إسرائيل تحويل روافد نهر الأردن السبب الأول لسياسة مؤتمرات القمة العربيـة فـى ١٩٦٤.

وبدل أن كانت بريطانيا نموذج دولـة الاحـتلال أصـبحت إسرائيل تقوم بدورها وبريطانيا خلفها.

وبالرغم مما حدث فى الجمهورية الثانية مـن صـلح منفرد بين مصر وإسرائيل منذ اتفاقيات كامـب ديفيـد فـى ١٩٧٨ واتفاقية السلام فى ١٩٧٩ إلا أن الجمهورية الثالثـة عادت لكى تؤكد الثوابت فى تاريخ مصر الحديث قبل الثورة وبعدها. وانضمت الدبلوماسية المصرية إلـى الدبلوماسـية الفلسطينية للدفاع عن وجهة النظر الفلسطينية فـى مواجهـة المفاوض الإسـرائيلى إيمانـاً بحـق الشـعب الفلسـطينى فى تقرير المصير. ورفضت كل تجمعات إقليمية بديلة تكون إسرائيل طرفاً منها مثـل المتوسـطية والشـرق أوسـطية والمحادثات المتعددة الأطراف. وكان عبد الناصر هو الـذى قدم ياسر عرفات إلى موسكو مصطحباً إيـاه فـى زيارتـه عام ١٩٦٨[1].

(١) عمرو موسى جـ ٣٤/١-٣٦، صفاء شـاكر ص ٨، محمـود ريـاض جـ ١٧٦/١.

ولا يعنى العداء لإسرائيل أي عـداء لليهوديـة أو أى نزعة معادية للسامية بل العداء للطابع العنصرى التوسـعى وللاحتلال الاستيطانى للكيان الصهيونى. بل إن اليهود كانوا يطبعون على أوراق النقد المصرية أثناء الحـرب عبـارات تدعو إلى مقاطعة البضائع الألمانية[١]. فاليهودى المصـرى مصرى، واليهودى الأمريكى يهودى. رابطة الوطـن هـى التى تربط المصريين وليس الطائفة ورابطة الطائفة هى التى تربط يهود العالم[٢].

واستمر المد القومى العربى علـى نحـو رومانسـى عاطفى فى الجمهورية الأولى، وانحسر فى الثانيـة، وعـاد

---

(١) صليب باشا سامى ص ١٧٦.

(٢) يحكى محمود رياض فى مذكراته أنه أثناء خروجه من الأمـم المتحـدة جاءه شاب يصافحه متحدثاً باللغة العربية وتبين أنه يهودى أخرجه رجال الأمن فى مصر مهاجراً إلى أمريكا ويريد العودة إلى مصر لأنه مصرى وعبد الناصر رئيسه وليس ليفى أشكول. وهو أحد ضحايا السياسة وليس الدين. وحين دخل الفندق وجد أرثر جولدبرج المندوب الأمريكـى فـى الأمم المتحدة حياه يهودى أمريكى وشكره على تأييده لإسرائيل. وهنرى كسنجر اليهودى كان يخدم مصالح إسرائيل قبل مصالح الولايات المتحدة، محمود رياض جـ ١٣٣/١-١٧١/١٣٧.

بعقل واتزان فى الثالثة. بل إن كل ما حدث من ثورات عربية إنما كان نتيجة لارتباط مصر بالعروبة ونضالها من أجل قضايا العرب. فثورة ١٩٥٢ إنما هى رد فعل على هزيمة العرب فى فلسطين فى ١٩٤٨. والعدوان الثلاثى على مصر فى ١٩٥٦ إنما كان نتيجة لتأييد مصر لثورة الجزائر وتسليح جيش التحرير الوطنى. وثورة العراق فى ١٩٥٨ إنما كانت رد فعل على العدوان الثلاثى على مصر فى ١٩٥٦. والوحدة المصرية السورية، تجربة الجمهورية العربية المتحدة، أول تجربة وحدوية فى تاريخ العرب الحديث ١٩٥٨-١٩٦١ إنما كانت حماية لسوريا من الوقوع فى المعسكر الشرقى والفلك السوفيتى. وثورة اليمن فى ١٩٦٤ إنما كانت رد فعل على الانفصال فى ١٩٦١، وأعلنت المساواة بين الطوائف وإلغاء الرق، والقضاء على التفرقة بين الزيود والشوافع ومنعت الاحتفاظ بالرهائن. والثورة الليبية فى ١٩٦٩ إنما كانت رد فعل على هزيمة ١٩٦٧.

لقد تأثر رئيس الجمهورية الأولى بدخول الأردن في معركة ١٩٦٧ فضاعت منه الضفة. وتوفى بعد مذابح أيلول الأسود إنقاذاً للثورة الفلسطينية. وأجل الصراع بين الدول العربية التقدمية والدول الرجعية إلى ما بعد إزالة آثار العدوان.

وظهر التضامن العربى فى الجمهورية الثانية أثناء حرب أكتوبر التى أعدت لها الجمهورية الأولى. وأرسلت قوات عربية من العراق والمغرب والسودان والكويت وتونس والجزائر وليبيا. وكاد الأردن يدخل الحرب بمجرد وصول الجيش إلى المضايق فى سيناء. وتم حظر النفط وهو يدخل لأول مرة كسلاح استراتيجى فى المعركة.

وفى الجمهورية الثالثة بدأ رأب الصدع لما حدث من تفكك عربى بعد زيارة رئيس الجمهورية الثانية للقدس فى نوفمبر ١٩٧٧ وبعد غزو العراق للكويت فى أغسطس ١٩٩٠ ونشط وزراء الخارجية فى المصالحة السودانية ورفع الحصار عن الشعب العراقى وليبيا وتحقيق المصالحة بين

السلطة الوطنية الفلسطينية وسوريا وانسحاب إسرائيل مـن جنوب لبنان والدعوة إلى تطبيق قرارات الشـرعية الدوليـة على كل الجبهات العربية.

ونظراً لأن الإطار الاسلامى لم يكن ضـمن الـدوائر الثقافية الثلاث للثورة المصرية لظـروف تكـوين الضـباط الأحرار فى عدة روافد ثقافية وطنية فى الغالب وماركسـية وإسلامية فى الطرفين وللصراع بين الإخوان والثورة منـذ ١٩٥٤ وللخوف من مبدأ تصدير الثورة بعد اندلاع الثـورة الإسلامية فى إيران فـى ١٩٧٩ وبعـد اشـتداد الحركـات الأصولية منذ مقتل رئيس الجمهوريـة الثانيـة فـى ١٩٨١ واستمرار قرار حل الإخوان فى ١٩٥٤ ورفض إقامـة أى حزب أو تنظيم إسلامى جديـد حتـى ولـو قبـل النظـام الديمقراطى ونبذ العنف، كان التمثيل الإسلامى فـى مصـر ضعيفاً باستثناء تمثيل تركيا وإيران ثم أفغانستان. فكان ممثل تركيا يرفض أن يعامل مثل معاملة باقى الدبلوماسيين للتاريخ المشترك والمصاهرة بين العائلتين المالكتين. وكان ممثلهـا يطلب المزيد من الأولوية فى البروتوكول. وأيـدت مصـر

انضمام تركيا عضواً فى مجلس الأمن عام ١٩٥٠ مقابل تأييد تركيا لمصر فى عضوية المجلس الاقتصادى الاجتماعى. وبعد ثورة يوليو ١٩٥٢ كان السفير التركى مرتبطاً بالأسرة المالكة المصرية فتحفظ تجاه الثورة ووصف مصر بأنها بلد قذر، وأقام حفلاً لم يدع إليه واحداً من المصريين فطلبت مصر من تركيا استدعائه ثم طرده عبد الناصر.

وكانت صورة ممثل أفغانستان فى ١٩٣٩ أنه تقليدى ومتعصب ورجعى بعكس ممثل السعودية الذى كان أقل تعصباً للوهابين. وظلت مصر فى علاقة طيبة بين باكستان وأفغانستان فى صراعهما على نجتوشتان ووقفت على الحياد. كما دافعت مصر عن استقلال إندونيسيا فى مجلس الأمن مما دعى بريطانيا إلى اتهام وفد مصر بأنه عدو لانجلترا. وكان الوفد المصرى قد رفض سحب طلب النظر فى المشكلة الإندونيسية برئاسة عبد الحميد بدوى باشا[1].

---

(١) صفاء شاكر ص ١٩١/٣٠٩-٣١٠/١٨٠-١٨١.

أما بالنسبة لإيران فقد بدأ التمثيل الشرقى فى مصـر مقتصراً على فارس قبيل إعلان الاستقلال. ثـم زاد ليضـم أفغانستان والعراق. أما تمثيل أوربا الشرقية فكـان بسـبب تركيا مما يدل على غياب سياسة شرقية لمصـر باسـتثناء الإسلام والمصاهرة والعلاقات التاريخية بالرغم من اسـتياء الدبلوماسيين من الذهاب إلى إيران التى لا يصـل مسـتوى الحياة فيها إلى مستوى ترف التمثيل فى أوربا[1] وبالرغم من أن وزير خارجية إيران كان وثيق الصلة بالحكومة الأمريكية أيام الشاه إلا أنه كان ينصح الخارجية المصرية بالرغم مـن عداء الجمهورية الأولى له. ومازالت الخارجيـة المصـرية حتى الآن تولى موضوع الجزر فى الخليج أهمية خاصة من أجل تسوية سلمية لها تعيدها إلى الإمارات العربية المتحـدة. إن حسن الجوار بين إيران وأشقائها العرب يقتضى منها حل مشكلة الجزر العربية فى الخليج كمبادرة طيبة. تجمع بـين إيران والعالم العربى وشائج تاريخية معروفة تقتضى تسوية مشكلة الجزر العربية واحترام سيادة دولة الإمارات العربيـة

(١) يونان لبيب رزق ص ١٤٦-١٤٧/١٧٨.

المتحدة تحقيقاً للاستقرار وإسهاماً فى الدفع نحو علاقات عربية إيرانية سوية[1]. إن إيران دولة شقيقة وليست دولة عدوة. تختلف مصر والعرب مع سياستها. هى دولة على تخوم العالم العربى فى الشرق الأوسط بالمعنى الواسع. فهى جزء من الأمن الإقليمى مع مصر؛ ولكنها خارج الأمن العربى لأنها مثل تركيا ليست من الأمة العربية. وهى نظرة ضيقة للقومية العربية تقصرها على العرق ولا تمدها إلى الثقافة[2].

وبالرغم من الصراع بين الإخوان والثورة فى الجمهورية الأولى، والتناقض بين الجماعة الإسلامية والجمهورية الثانية بعد كامب ديفيد فى ١٩٧٨ ومعاهدة السلام فى ١٩٧٩ بعد أن استعملها النظام السياسى منذ أوائل

---

(١) محمود رياض جـ ٣٤٢/١ وأيضاً عمرو موسى، خطاب فى الدورة العامة للأمم المتحدة ١٩٩٦/٩/٢٤ جـ٦٧/٣. التحولات فى المنطقة العربية الإسلامية، عمرو موسى جـ ٨٦/١١٦/٤، مركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام ١٩٩٤/١١/٣. خطاب فى الدورة الخمسين للجمعية العامة للأمم المتحدة ١٩٩٥/١٠/٣ عمرو موسى جـ٨٧/٣.

(٢) عمرو موسى: خطاب أمام مجلس الشورى ١٩٩٤/٣/٢٣ جـ ٤٦/١.

السبعينيات ضد خصومه السياسيين المشتركين، الناصـريين والماركسيين والوفد بتهمة القوميـة والإلحـاد والعلمانيـة، ونقلاب الجماعة عليه، وتصفية رئيس النظام فـى أكتـوبر ١٩٨١، واستمرار الخلاف بين الحركة الإسلامية ممثلة فـى جماعة الجهاد والجمهورية الثالثة إلا أن الصحوة الإسـلامية التى أصبحت موضوعاً للصحافة العالمية والمنظمات الدولية. ركزت الخارجية المصرية فى الجمهوريـة الثالثـة علـى الظاهرة الإسلامية دفاعاً عن الإسلام حضارة وعلماً وحواراً، وسلاماً وتسامحاً، وقيماً وأخلاقاً.

فصراع الحضارات غريب على الإسـلام، ونموذجـه لقاء الحضارات. فقد التقت الحضارة الإسلامية القديمة مـع الحضارات السابقة عليها يونانية ورومانية غرباً، وفارسـية وهندية شرقاً ولم تصارعها بل تفاعلـت معهـا. وفلاسـفة الإسلام مثل الفارابى وابن سينا وابن رشـد وابـن خلـدون نماذج على ذلك فى نموذج إنسانى واحد يقوم علـى العقـل والعلم. وقد كان الإسلام النموذج الحضارى وراء النهضـة الغربية فى العصور الحديثة، "ولو أنهم آمنوا واتقوا لفتحنـا

عليهم بركات السماء والأرض"[1].

والإسلام دين العلم والتقنية قبل الحضارة الغربية. فقد بدأ الوحى الكريم بسورة "اقرأ". وفصل القرآن العظيم عملية الخلق تفصيلاً دقيقاً. وتحدثت آيات الذكر الحكيم عن الشمس والقمر وأسرار الكون. فتح القرآن أبواب الفكر والعلم على الأرض وفى البحر والجو والفضاء، ولكن المسلمين لم يبنوا عليها كما ينبغى، ولم يطلقوا عقال فكرهم. واكتفوا بترديد أمجاد الأولية والإعجاب بمنجزات الآخرين. ولما كان الإسلام دين الأمس واليوم والغد وليس دين الأمس فقط كان من الضرورى صياغة إطار فكرى إسلامى يستشرق آفاق المستقبل، ويستند إلى كتاب الله وسنة النبى إلى صحيح الدين وثرى الفكر إلى عمق العلم ومنطق الأمور. فالدين ليس سبباً للتخلف. ونموذج الإسلام العلم بنص الكتاب ﴿**والشمس**

---

(١) عمرو موسى جـ٤/١٣٧-٣٦/١٣٨ القمة الاستثنائية فى إسلام أباد ١٩٩٧/٣/٢٣ الجلسة الختامية للمؤتمر الدولى للسكان والتنمية، القاهرة ١٩٩٤/٩/١٣ جـ٤/٧٢، المناقشة العامة للجمعية العامة للأمم المتحدة فى دورتها التاسعة والأربعين، نيويورك ١٩٩٤/٩/٣٠ جـ٤/٧٧.

تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم. والقمر قـدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القـديم. لا الشـمس ينبغـى أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار، وكل فى فلك يسبحون﴾.
والحضارة الغربية حضارة علم مثل الحضـارة الإسـلامية وتالية لها. فالإسلام ليس عـدواً للحضـارة ولا هـو عـدو للغرب، ولا الغرب عدو له بعد سقوط الشيوعية يؤدى إلـى حرق بيوت الأتراك فى ألمانيا واشـتعال حـروب صـليبية جديدة. إن الإسلام يعترف بتعدد الثقافات ووحدة الحضـارة الإنسانية. فالتباين الثقافى ليس سلباً بل إيجاباً. ومن هنا أتت ضرورة احترام الديانات السماوية والتصرف فى نطاقها وما تنادى به من فضائل من أجل تنظيم الحياة على الأرض وفى موضوع المرأة وقضية الإجهاض يتم الالتـزام بنصـوص الشريعة الإسلامية والقانون.

ويأخذ موضوع العنف والإرهاب جـزءاً هامـاً مـن خطب وبيانات وزير الخارجية فى الجمهورية الثالثـة فهـو الموضوع المثار على الصـعيد العـالمى وبـنفس طريقـة المؤسسة الدينية للوعظ الداخلى. فقـد آثـار جورباتشـوف

موضوع الأصولية الإسلامية فى أفغانستان والعوامل التى تقف وراء هذه الظاهرة، وأبدى تخوفه من مخاطر انتشارها فى بعض جمهوريات الاتحاد السوفيتى. فأكد له وزير الخارجية آنذاك أن الإسلام دين تسامح، لا يعرف التطرف، وأن الحركات الأصولية ذات طبيعة سياسية فى ظروف معينة[(١)].

ويستمر وزراء الخارجية فى هذا الخطاب الدينى الرسمى فى المناسبات الدينية خاصة المؤتمرات الإسلامية، مع بيان أن الإرهاب ظاهرة عامة لدى كل الشعوب وليس خاصاً بمنطقة جغرافية بعينها أو بثقافة دون غيرها. فليس من الحكمة ربط الإسلام بالتطرف وإظهاره باعتباره مرادفاً له. الإسلام كعقيدة دين سمح يقدر قيمة الإنسان، والإرهاب من جماعات متطرفة منحرفة ضالة تتخفى تحت عباءة الدين. فمن الأكاذيب على الإسلام ربطه بالعنف والتعصب وبيان تعارضه مع المدنية والديمقراطية وحقوق الإنسان.

---

(١) عصمت عبد المجيد ص ٢٢٤.

ويستشهد بعديد من آيات القرآن والإنجيل مثل "بارك الله فى صانعى السلام". ومن ثم يجب تصحيح صورة الإسلام على المستوى العالمى دون استغلال الدين الحنيف لتحقيق مصالح فئة تشوه صورته أو أن يقف آخرون منه موقف العداء[1].

والإرهاب لا يتوجه فقط إلى الخارج بل إلى الـداخل أيضاً فى صيغة قتل الأبرياء مما يشوه صورة الإسلام فـى الخارج. والطرح الصحيح لتعاليم الإسلام لمواجهة تحـديات العالم الإسلامى هو بيان صورة الإسلام فـى أعـين العـالم بتحديات العالم الإسلامى من داخله، وضـحاياه المسـلمون. والإسلام يطالب بالحوار والجدل بالحسنى ﴿**وجادلهم بـالتى هى أحسن**﴾. ويدعو إلى الاخوة ﴿**إنما المؤمنـون إخـوة**﴾. ويحرم إزهاق الروح ﴿**ولا تقتلوا النفس التى حـرم الله إلا بالحق**﴾، ويدعو إلى السلام "إن الله يدعو إلى دار السـلام".

---

(١) عمرو موسى: الـدورة الخمسـين للجمعيـة العامـة للأمـم المتحـدة ١٩٩٥/١٠/٣ جـ٩٢/٣. العشاء السنوى لمؤتمر برلين الصحفى، برلين ١٩٩٧/١٢/١٧ جـ ـ١٥٥/٤. كليـة الاقتصـاد والعلـوم السياسـية ١٩٩٥/١١/١٢ جـ١٢٧/٣.

والبداية من الداخل قبل الخارج ﴿**إن الله لا يغير مـا بقـوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾. فى أفغانستان يقتـل المسـلمون بعضهم بعضاً وكذلك فى الصـومال ودون الإشـارة إلـى الجزائر، والشريعة منهم براء. ولا حل أمام الدول الإسلامية إلا حل الخلافات بينهم سلماً بمزيد من التنسيق والتعاون على حسن الجوار والتاريخ المشـترك. "فهـل تسـتطيع الأمـة الإسلامية مواجهة التحديات؟"[(١)].

ويدخل وزراء الخارجية فى الجمهورية الثالثة الإسلام فى موضوع القدس. الأول يدافع عـن رئـيس الجمهوريـة الثانية فى زيارته للقدس ويعتبر أن عدم خروج مظـاهرات فى المساجد يوم الجمعة التالية للزيارة مؤشراً علـى قبـول الناس لها "اليوم الخميس، وغداً الجمعـة وسـتكون صـلاة الجمعة فى المساجد المصرية المقياس الدقيق لرد فعل الرأي العام المصرى. لو حدث شئ بعد الصلاة ضد هذه الخطـوة يكون السادات على خطأ. ولو مرت صلاة الجمعـة بسـلام

---

(١) عمرو موسى جـ٤/٣٦-٣٧. الدورة الثانية لمؤتمر القمـة الإسـلامى، دورة عزة وحوار ومشاركة، طهران ١٩٩٩/١٢/٩.

يكون الرأى العام فى مصر غير رافض للسلام". وهو مؤشر غير صحيح لأن الناس كانوا تحت تأثير الصدمة وفى نشوة ليلة العرس خاصة وأن الاحتفالية جزء من سلوكه اليـومى. وبعد أن أفاق تظاهر من أجل القدس. كما حمـل المصـلون رئيس الجمهورية الأولى على الأعناق فـى الأزهـر أثنـاء العدوان الثلاثى فى ١٩٥٦ وهو يخطب "سنقاتل، كتب علينا القتال ولم يكتب علينا الاستسلام". والثانى يعتبر القدس قلـب العالم الاسلامى وأن تحريرها واجب شرعى بنص القـرآن ﴿**أذن للذين يقاتلون بأنهم ظُلموا وأن الله على نصرهم لقدير الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنـا الله. ولولا دفع الله الناس بعضهم لبعض لهدمت صوامع وبيـع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً. ولينصـرن الله من ينصره، إن الله لقوى عزيز**﴾[1].

إذا كانت فلسفة الثورة فى الجمهورية الأولى هى التى نظرت للدوائر الثقافية الثلاث للتحرك المصرى فإن مبـادئ

(١) عصمت عبد المجيد ص ١٥١. عمرو موسى جـ٤/١٣٧-١٣٨.

الثورة الستة: القضاء على الاستعمار، القضاء على الإقطاع، القضاء على رأس المال، العدالة الاجتماعية، تكوين جـيش قوى، وتأسيس حياة ديمقراطية سليمة قد فتحت البـاب إلـى الالتحام بقضايا العالم الثالث، وما عرف فى الستينات باسـم عدم الانحياز، والحياد الإيجابى، ودول القارات الثلاث فقـد أدت ثقافة الاستقلال الوطنى إلى حركات التحرر الوطنى فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية مع ربط الاسـتقلال بالتقـدم، والتحرر بالعدالة الاجتماعية. فقد بدأت حركة عدم الانحيـاز من باندونج فى ١٩٥٥ إلى بلجراد فى ١٩٦١ إلى القـاهرة فى ١٩٦٤. وكان تيتو من الناصحين لمصر عبـر نضـالها الوطنى الطويل خاصة بعد هزيمـة يونيـو ١٩٦٧ سـواء بضرورة الحل الشامل وليس المنفرد، وأن ما أخذ بـالقوة لا يسترد إلا بالقوة، وبطبيعة العلاقة مـع الاتحـاد السـوفيتى، صديق فى الخارج عدو فى الداخل[1].

وبدأت حركات التحرر فى أفريقيا بمسـاعدة مصـر،

---

(١) محمود رياض جـ ٣٣٢/١٨/١ جـ ٩١/٢.

وفتحت لها مكاتب وفروع فى القاهرة. وكانت من مؤسسـى "منظمة الوحدة الأفريقية" حتى أنشـأت مصـر أخيـراً دول "الكوميسا" مع أفريقيا فى يونيو ١٩٩٨ ومجموعة الخمسـة عشر مع أفريقيا وآسيا. وكانت أفريقيا ظهيراً لمصـر فـى معركتها ضد الصهيونية قبل أن تعتـرف مصـر بالكيـان الصهيونى وتتبعها الدول الأفريقية[١].

واستطاعت مصر التعامل مع المعسـكرين الشـرقى والغربى فى عصر الحرب الباردة. كانت الثورة فى بـداياتها اقرب إلى التعاون مع الولايات المتحدة الأمريكية ثم تحولت تدريجياً إلى العداوة لها وبداية الصداقة مع الاتحاد السوفيتى ودول أوربا الشرقية والصين بعد أن سحبت أمريكا عرضها لتمويل السد العالى ومحاولات إدخال المنطقة فى عديد مـن الأحلاف، حلف بغداد أو الحلف الاسلامى. وإذا كانت أمريكا قد وقفت ضد العدوان الثلاثى على مصر فى ١٩٥٦ فإن ذلك كان من أجل وراثة النفوذ التقليدى لبريطانيا وفرنسـا فـى

---

(١) وذلك تصديقاً للشاعر العربى:

إذا كان رب البيت بالدف ضارباً ∴ فشيمة أهل البيت كلهم الرقص.

العالم العربى، وتؤيد إسرائيل ربيبة أمريكـا علـى عـدوان ١٩٦٧ وفى كل مباحثات السلام. وقد اضطرت مصر إلـى مزيد من التعاون مع الاتحاد السوفيتى فى التصنيع منذ توريد صفقات السلاح فى ١٩٥٥ واستمرار المـد بالسـلاح بعـد عدوان ١٩٥٦ وبعد عدوان ١٩٦٧ وأثناء حرب الاستنزاف ١٩٦٨-١٩٧٠، حرب الثلاث سنوات حتى حـرب أكتـوبر ١٩٧٣ قبل أن تبدأ الجمهورية الثانية بالتحول عن الاتحـاد السوفيتى، وقفة مع الصـديق، وتنويـع مصـادر السـلاح، واعتبار أن ٩٩% من أوراق اللعبة فى يد أمريكـا، وإلغـاء الإرادة الوطنية المستقلة والتوازن الدولى[1].

ومن الإنجازات الكبـرى فـى السياسـة الخارجيـة المصرية فى منتصف السبعينات إقامة علاقات وثيقة مع دول أوربا الغربية وإقناعها بضرورة إقامة دور نشط فى عمليـة السلام فى الشرق الأوسط وان تقدم اقتراحاتها الخاصة بـدلاً من احتكار أمريكا لمشاريع السلام وإطلاق يدها فى المنطقة.

---

(١) محمود رياض جـ١/٢٩/٣١/٥٧/٦٨/١٨٦.

وكانت البداية بفرنسا فى عهد ديجول الـذى أدان العـدوان الاسرائيلى حتى شيراك[1].

رابعا: الدوائر السياسية للخارجية المصرية.

وتعنى الدوائر السياسية مجالات التحـرك للخارجيـة المصرية وتفاعلها مع باقى مؤسسات الدولة تناغماً كما هـو الحال فى الجمهوريتين الأولى والثالثة أو تنـافراً كمـا هـو الحال فى الجمهورية الثانية. فالخارجية لا تعمل بمفردهـا. إنما هى جهاز تنفيذى للسياسات التى يصنعها الرئيس، أعلى سلطة تنفيذية فى البلاد. لذلك يمكن التفرقـة بـين الثوابـت الدائمة فى الثقافة السياسية والمنافع العاجلة للرياسـة. فـإذا اتفقت مؤسسات السياسة الخارجية خاصة الرياسة والخارجية على الثوابت حدث وفاق بين الرياسـة والخارجيـة وهـو الأغلب فى الجمهـوريتين الأولـى والثالثـة. وإذا اختلفتـا أصبحت الخارجية هى الممثلة للثوابت والرياسة هى المدافعة

---

(١) إسماعيل فهمى ص١٧٩-١٨٤.

عن المنافع العاجلة، وهو الأغلب فى الجمهوريـة الثانيـة. فالرياسة والخارجية هما أهم عنصرين فـاعلين فـى رسـم السياسة الخارجية تخطيطاً وتنفيذاً.

ثالثاً هناك أيضاً المؤسسة العسكرية التى تقوم بتـدعيم الثوابت فى الثقافة السياسية للخارجية والرياسة فى آن واحد طبقاً للدستور وكحق شرعى من مكتسـبات ثـورة يوليـو ١٩٥٢. الجيش هو الحارس على مصالح الشعب ومكاسـبه الاشتراكية. هو المسئول أولاً وأخيراً عن قرارات الرياسـة فى النصر وفى الهزيمة، فى الحرب وفى السلم. هو المسئول عن هزيمة ١٩٤٨ وعدوان ١٩٥٦ وهزيمة ١٩٦٧. كما أنه يرجع إليه الفضل فى التوجه إلى قصر عابدين بقيادة نـاظر الجهادية أحمد عرابى فى ١٨٨٢ دفاعاً عن حقوق الشـعب والثوابت الوطنية. وهو الذى قاد حرب الاستنزاف ١٩٦٨-١٩٧٠. وهو الذى انتصر فى حرب أكتـوبر ١٩٧٣ بعـد ضغوطه على الرياسة لاسترداد كرامة الجيش والوطن، فإذا ما حدث صراع بين الرياسة والجيش كما حدث فى انقـلاب ١٥ مايو ١٩٧١ كسبت الرياسة نظراً لأن الرئيس هو القائد

الأعلى للقوات المسلحة، ونظراً لما يعرف عن الجيش بعـدم تدخله فى السياسة تدخلاً مباشراً بالرغم من ازديـاد الأثـر العسكرى فى الحياة المصرية بعد الثورة.

رابعاً هناك الرأى العام الممثل فى مظاهرات الطلاب والانتفاضات الشعبية مثل مارس ١٩٦٨ ضـد مـا يسـمى بأحكام الطيران ومظاهرات ميدان التحرير واعتصام الطلاب فى ١٩٧١-١٩٧٢ التى عجلت بحرب أكتوبر بعد أن كـان معداً لها عام ١٩٧١ عام الحسم، والانتفاضة الشـعبية فـى يناير ١٩٧٧ التى عجلت بزيارة القدس فى نوفمبر من نفس العام لإيجاد أحلاف خارجية للنظام فى إسرائيل وأمريكا بعد أن فقد شرعيته الداخلية بسبب التحول عن الخط الاشـتراكى إلى الانفتاح، ومظاهرات الطلاب ضد العـدوان الأمريكـى على العراق فى يناير ١٩٩١ وتكرار العدوان فـى ١٩٩٨، وحرق المسجد الأقصى، وضرب المفاعل النووى العراقـى، وخطف الطائرة المصرية، وغزو جنـوب لبنـان وحصـار بيروت ولتأييد الانتفاضتين، الأولى والثانية.

خامساً هناك المؤسسات الدستورية مثـل الأحـزاب، الحزب الحاكم أو أحـزاب المعارضـة، ومجلسـا الشـعب والشورى، والقضاء. وهى الدائرة الأقل تأثير وتفاعلاً مـن دوائر السياسة الخارجية لمصر.

وهناك ثلاثة نماذج فى علاقة الرياسـة بالخارجيـة. الأول الاتفاق بين الاثنين نظريـاً وعملياً كما كان الحال فى الجمهورية الأولى. والثـانى الاخـتلاف والتعـارض بـل والتناقض بين الرياسة والخارجية وهو ما كان سـائداً فـى الجمهورية الثانية خاصة بعد زيـارة القـدس فـى نـوفمبر ١٩٧٧، مما أدى إلى استقالة ثلاث وزراء للخارجية. والثالث التكامل التناغم والتوافق والترشيد والتشاور والتنـوع بـين الرياسة والخارجية فى الجمهورية الثالثة يجمع بين الاتفـاق والاختلاف دون التماهى المطلق أو التناقض المدمر.

١- الرياسة. وهى المؤسسة المركزية الأولى التى تتم فيها صـياغة السياسـات الخارجيـة المصـرية، ثوابتهـا

ومتغيراتها سواء بالاشتراك مع باقى أجهزة التخطيط فى الدولة ومراكز إصدار القرار كما هو الحال فى الجمهوريتين الأولى والثالثة أو على انفراد ودون استشارة كما هو الحال فى الجمهورية الثانية منذ زيارة القدس والصلح المنفرد مع إسرائيل. فمصر نظام سياسى ودولة مركزية، يحكمها الاستبداد الشرقى، نموذج محمد على وعبد الناصر فى مصر الحديثة حتى لقد أطلق رئيس الجمهورية الثانية على نفسه لقب "آخر فراعنة مصر". ولم تكتف زوجته بلقب السيدة الأولى بل أضافت "ملكة مصر" أو "كيلوباترا " فى أحلام اليقظة[1]. الرياسة هى التى ترسم السياسات الخارجية أولاً نظراً لما يتمتع به النظام الرياسى فى مصر من سلطات. والوزارة مسئولة أمام الرئيس وليست أمام البرلمان. السياسة

---

(١) وقد ذكر القرآن مصر فى خمس آيات أنها بلد الاستقرار والسكن، وبلد الأمان، وبلد الكرم والسخاء، وبلد الزرع والنماء، وفى الخامسة بلد الطغيان "ونادى فرعون فى قومه قال يا قوم أليس لى ملك مصر، وهذه الأنهار تجرى من تحتى أفلا تبصرون". الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى ص١٦٨-١٧٠.

الخارجية هى التى يضعها الرئيس، والخارجية هى المنفذة لها مثل باقى الوزارات ومؤسسات الدولة.

كانت الرياسة والخارجية فـى تـآلف وتنـاغم فـى الجمهورية الأولى. تحكمهما معاً الثوابت فى الثقافة السياسية المصرية. وعلى الرغم مما يقال عنها من تسلط رياسـى إلا أن الرياسة كانت تستشير فى قراراتها الحاسمة مثـل تـأميم القناة، والوحدة المصرية السورية، ومساندة الثورة اليمنيـة، وحرب ١٩٦٧عندما أخبره وزير الدفاع أنه جاهز للمعركـة فى العبارة الشهيرة "برقبتى يا ريس"، وفى تجاوز الصـراع الأردنى الفلسطينى فى أزمة أيلول الأسود.

كانت الرياسـة فـى الجمهوريـة الأولـى تستشـير الخارجية، ووزيـر الخارجيـة يستشـير لجـان التخطـيط والإدارات القانونية. فقد طلب محمود ريـاض مـن لجنـة التخطيط بالخارجية إعداد دراسة عن الوعود الأمريكية خلال أربع سنوات قبل قبول الرياسة مبادرة روجرز وكيف أنها لم تنفذ. كما طلب الوزير أثناء اجتماعه بجروميكو مـن الإدارة

القانونية بالخارجية دراسة عاجلة عن معاهدات الصداقة التى عقدتها مصر مع دول العالم وكيف أنها مجرد عموميات ولا توجد آليات لتنفيذها. كان عبـد الناصـر يستشـير وزيـر الخارجية فى الرسائل التى كانت ترسـلها إليـه الولايـات المتحدة الأمريكية. واستمرار ضخ البترول بعد ١٩٦٧ كـان باتفاق الرئيس ووزير الخارجية من أجل التنمية والتسـليح. وفى السنوات الأولى للجمهورية الثانيـة اسـتمرت سياسـة التشاور بين الرياسة والخارجية. فقد طلب الرئيس من وزير الخارجية رياض إعداد البيان السياسى عند وفاة عبد الناصر لمناقشته[1]. وكانت هناك ضغوط شديدة على عبـد الناصـر لقبول صلح منفرد مـع إسرائيل وكان يقول دائمـاً: ليسـت المشكلة سيناء التى يمكن استردادها فى أربع وعشرين ساعة بل فى الضفة الغربية والقطاع ومرتفعات الجولان.

وفى الجمهورية الثانية بدأ الخلاف بين الرياسة وباقى مؤسسات الدولة مثل الخارجية والجيش والحـزب والـرأى

---

(١) محمـــود ريـــاض جـــ ١/٢٩٢/٣٤٥/٣٦٠ جـــ ٢/١١٦-١٦٧/٣٠١/٣١٥/٣١٩.

العام. وربما تم اختيار الرئيس لنائبه نظراً لأنه لا يمثل شيئاً ولا رأياً، اختيار النقيض للنقيض. وربما عرف عنه الرئيس الراحل علاقته بالغرب وأنه قادر على الاستمرار فى مبادرة روجرز. بدأ الخلاف فى انقـلاب ١٥ مـايو ١٩٧١ حيـث قضت الرياسة على الجيش والحزب والإعلام. واستمر قبـل حرب أكتوبر وأثنائها وبعدها، أهداف الحرب التحرير كمـا تريدها الخارجية والجيش والحزب والرأى العام أم التحريك كما تريدها أمريكا والرياسة، ومعها فى تغيير خطة العبـور والتوقف قبل المضايق وعبور إحدى الفرق الاحتياطية فبقى ظهر الجيش الثالث مكشوفاً، والصلح المنفرد، والتوجه نحـو الغرب.

وإذا كان الاختيار السياسى أو الأيديولوجية السياسـية هى التى جمعت بين الرياسة والخارجيـة فـى الجمهوريـة الأولى فإن العامل الشخصى فى الرياسة ودفاع الخارجية عن الثوابت فى الثقافة السياسية المصرية هـى التـى أدت إلـى الصراع بينهما لدرجـة القطيعـة واسـتقالة ثـلاث وزراء للخارجية وإقالة رئيس الأركان. ولا يقتصـر دور العامـل

الشخصى على الرئيس وحده بل أيضـاً فـى الـوزير. ولا يقتصر على مصر وحدها بل فى عديد من الدول الأخـرى مثل شخصية كارتر، وشخصية كسنجر وشخصيـة بيجـين. ولا يعنى ذلك رد الثقافة السياسية للرياسة إلى عامل واحـد، شخصية الرئيس بل هناك الأيديولوجية السياسية التى يتبناها صراحة أو ضمناً، علناً أو سراً، والواقع السياسـى المتغيـر الذى يعيش فيه. والمعروف أن الرئيس لـم يكـن ذا ثقافـة عميقة. فكره يتحدد بشخصه. ولا تتجاوز ثقافة أفلام رعـاة البقر والروايات البوليسية. فحقوق الإنسان لديه عندما يقبض الشريف على المجرم فيذكره المجرم بحقوقه[1].

ويمكن التعرف على سبعة مفاتيح فى شخصية الرئيس فى الجمهورية الثانية هى أحد الأسباب الرئيسية كما أدركهـا وزراء الخارجية فى وقوع التناقض بين الرياسة والخارجية:

أ- الفردية. وهى وراء الانفراد بالقرارات فى الحرب والسلم دون استشارة الخارجية أو أحد مـن معاونيـه. فقـد

(١) محمد إبراهيم كامل ص١٩٥.

توقف الرئيس عن الاتصال بالخارجية (رياض) ووزارة الدفاع (فوزى). كانت له قناعاته الخاصة غير قناعات عبد الناصر "ما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة". وبدأ يناقش قناعاته مع الولايات المتحدة الأمريكية مباشرة بعيداً عن الوزراء المختصين. ولم يناقش موضوع إلغاء معاهدة الصداقة المصرية السوفيتية مع أحد إلا مع إسماعيل فهمى بعد أن شعر أنه يريد أيضاً "وقفة مع الصديق". ولم يخطر وزير الخارجية رياض بمبادرة فتح قناة السويس قبل إعلانها فى حين أخطر وزير الخارجية روجرز باستعداده لقبول الحل الجزئى المؤقت مما أحدث تعارضاً بين الخارجية والرياسة شعرت به أمريكا على الفور ولعب كسنجر عليها. وفى اللقاء الصاخب بين الرئيس ووزير خارجيته محمد إبراهيم كامل قبل الاستقالة قال الرئيس: لقد استمعت إليك كما رأيت دون مقاطعة حتى لا يقول أحد أننى لم استمع ولا أقرأ كما يشيعون عنى. ولكن أعلم أن كل ما قلته لى قد دخل من أذنى اليمنى وخرج من أذنى اليسرى. إنكم فى وزارة الخارجية تظنون أنكم تفهمون فى السياسة ولكنكم لا تفهمون

شيئاً على الإطلاق. ولن أعير كلامكم أو مذكراتكم أى التفات بعد ذلك. إننى رجـل أعمـل وفقـاً لاسـتراتيجية عليـا لا تستطيعون إدراكها فى فهمها. ولست فى حاجة إلى تقاريركم السوفسطائية الهائفة. إن الوزير يسب أمامى اليوم الـرئيس كارتر وهو الكارت الرئيسى الذى أحـوزه لإقامـة السـلام الشامل. إن محمد حسنين هيكل قريبك يهاجمنى فى كل مكان ويتآمر على لقلب نظام الحكم. وأنا لا أبالى بما ينشره مـن أكاذيب وسخافات بدافع الحقد الأسود. ولن أسكت عليه فـى النهاية، وسأقطع رقبته. تفضل الآن بالانصراف. ولا تعودوا لتتعبوا رأسى وتضيعوا وقتى بأسانيدكم القانونيـة الفارغـة. يظننى وزير الخارجية أننى أهبل. سـأوقع علـى أى شـئ يقترحه الرئيس الأمريكى كارتر دون أن أقـرأه(١). تجـاوز الدبلوماسية وقال لوزير خارجيته "أنت فاكر نفسك دبلوماسى ياسى محمد"؟ وقد تصل الفردية إلى حد النرجسية. فقد كـان الرئيس مشغوفاً بالطعام، يعتبر نفسه أشيك رجل فى العـالم.

---

(١) محمود رياض جـ٢/٣٥٦-٣٥٧ جـ١/٣٢٨/٣٧٢، إسـماعيل فهمـى ص٢٦١، محمد إبراهيم كامل ص٦٠٨/٥٧٥/٥٨١/١٧٢.

يكتب البحث عن الذات، والسيرة الذاتية نرجسية أدبية، الذات تحول نفسها إلى موضوع هو نفسه ذات. فهو إما لا يفهم أو يفهم ويدعى أنه لم يفهم أو لا يستوعب أو يركز على ذاتـه ولا يستمع للآخرين.

وقد شعر كسنجر بهذه الخاصية فلعب لعبتـه لحسـابه وحسـاب إسـرائيل وبطريقتـه ودون إخطـار الخارجيـة الأمريكية، والاتصال بالرئيس مباشرة. وتآمر كسـنجر فـى الاتصال بصديقه السادات مباشرة وطبع القـبلات العربيـة شاعراً بحرج لأنـه يهـودى يتنـاول الصـراع العربـى الإسرائيلى. لذلك كان يعلن أنه يهودى ولكنه غير صهيونى. وكل اتصالاته بالرئيس مباشرة كانت لخدمة مصالح الكيـان الصهيونى. كانت الاتصالات مباشرة على مستوى الرؤسـاء وزراء الخارجية أو مع المخابرات المركزيـة الأمريكيـة. فألغى وزارة الخارجية، وطلب من أمريكـا نفـس الشـىء للانفراد بالرأى دون مستشاريه.

لا يقرأ التقارير ويرى أن قراءة التقارير هى السـبب

فى موت عبد الناصر. وهو الذى أمر بعملية اقتحام قبـرص بعد عملية اغتيال يوسف السباعى وفقدان ثمانية عشر ضابطاً مصرياً والطائرة تقليداً لعملية عنتيبى التى قامت بها إسرائيل لإنقاذ الرهائن. لم يفكر فى منظمة التحرير كممثل شـرعى وحيد للشعب الفلسطينى وأراد التفاوض نيابة عنهم.

ب- البطولة. وهى سمة طبيعية للفردية خاصة وأنهـا رد فعل على بطولة رئيس الجمهورية الأولى، غيـرة منـه وتشبهاً به. حارب بروح عبد الناصر، وانهزم بروحه. فقـد كان الخوف من الحرب فى عظامه كمـا صـرح صـديقه كسنجر[1]. كما صرح جوزيف سيسكو انه يريد أن يجعل من السادات بطلاً. يلعـب دور الرجـل الكبيـر الـذى يرسـم الاستراتيجيات الكبرى ولا يشغل نفسه بالتفاصيل. يتطلع إلى الماضى والمستقبل دون أن ينظر إلى الحاضـر. يريـد أن يدخل التاريخ وأن يدخل وزيـر خارجيتـه معـه. تخطـى

---

(١) إسـماعيل فهمـى ص٢٩، محمـود ريـاض جـ١/٣٧٣-٣٧٧ جـ٢/٤٠٨/٤٤٧، محمد إبـراهيم كامـل ص٤٣/٥١/٤٣٥/١٦/١٩٩-١٣٣/٢١٠.

المؤسسات كلها، وتحولت الفردية إلى بطولة تشبهاً بعبد الناصر. بل أنه هو الذى كون الضباط الأحرار وكان عبد الناصر من أعضاء خليته. استهوته شخصيات أحمد عرابى ومصطفى كمال أتاتورك وأنور باشا الذى سمى على اسمه وهتلر.

جـ - التمثيل. وكما تؤدى الفردية إلى البطولة تحتاج البطولة إلى تأليف وتمثيل وإخراج وإبداع فنى وإثارة الخيال وجذب الأنظار، والحبكة المسرحية، والعقدة والحل. كان يخترع قصصاً ويمطها حتى تصبح بعيدة عن الحقيقة اعتماداً على المناسبة أو المستمعين خاصة بالنسبة لرحلة القدس خشية أن يقال كيف تمت بالفعل ومدى التنازلات فيها. فالخيال أرحب من الواقع، والشعر أقرب إلى القلب من السياسة، مع أن الحقائق حقائق، ولا يمكن حفظها سراً إلى الأبد. وكان من ضمن حركات المثل حزم الحقائب وتجهيز الطائرة والتهديد بالعودة إلى مصر من كامب ديفيد. كان يريد خلق وجود درامى باستمرار وإعطائه أهمية غير عادية، والقيام بعمل دعائى مثير بدافع الرغبة فى الشهرة

وتعظيم الذات. ويربط اسمه بالقدس كما ارتبط اسم صـلاح الدين. ومن ضمن التمثيل فى أوائل عهده حـرق الأشـرطة وهدم المعتقلات أمام عدسات المصورين وهو صاحب مذبحة سبتمبر ١٩٨١ التى وضع فيها مصر كلها فـى السـجون. وكان قد بدأ حياته راغباً فى التمثيـل. وقـد هتـف أثنـاء محاكماته الأولى فى قضية أمين عثمان بهتافات وطنية كنوع من التمثيل. عرف كسنجر فيه حب القصص واختلاق الخيال فقام بذلك على لسانه يلفق القصص عن نواياه تجاه الرؤساء العرب. فهو زعيم العالم العربى كى يثير حقد فيصل عليـه. فاحتقره فيصل، وسماه "بتاى" اليهودى. وكما يحتاج التمثيـل إلى إخراج فإنه يحتاج أيضاً إلى مكان. فجعل مباحثات فـك الاشتباك الأولى فى أسوان التى يؤثرها جوها السـاحر فـى المفاوضين. والزبيبة والعصا والجلباب من مستلزمات شـيخ البلد وكبير العائلة الرئيس المؤمن الذى يبدأ اسـمه بمحمـد. والزى العسكرى والمشية النازية الأخيرة كانت آخر ما ودع به العالم فى ٦ أكتوبر ١٩٨١[١].

---

(١) إسـماعيل فهمـى ص١٢٣/٤٣/١٣، محمـد إبـراهيم كامـل

د- الإعلام. ولما كان التمثيل فى حاجة إلـى نظّـارة وليس إلى نظارة أو وزارة ساد الجانب الاعلامى. فقد كـان القصد من زيارة القدس الإعلام، وإثارة الرأى العام، "وإيقاظ الشعب المصرى"، والاحتفال بليلة العرس. كان يبحث عـن حدث إعلامى ضخم. تصورها وزيـر الخارجيـة أسـلوب إنشائياً وعبارة بلاغية أو مثلاً شعبياً، أن الإنسـان مسـتعد للذهاب إلى آخر العالم لتحقيق مطلبه أي إلـى أقصـى حـد ممكن مثل "اطلبوا العلم ولو فى الصين" أو "على جثتى" التى تفوه بها أسامة الباز وكيل أول وزارة الخارجية "لن أذهـب إلى القدس إلا جثة هامدة". لم يعترض وزير الخارجية حـين سماع العبارة فى خطاب الرئيس فى مجلس الشـعب علـى جوهر الزيارة بل على طريقة إخراجها. وكان يفضل الزيارة إلى مجلس الأمن أمام الأعضاء الخمسة الـدائمين. وكانـت صدمة الرئيس عندما لم يقابل الكيان الصهيونى خيالاً بخيال، تمثيلاً بتمثيل، بطولة ببطولة "لأنهم ليسوا بالمستوى الـذهنى ليفهموا أو يتفهموا هذه التحركات". وقد طلب حسن التهـامى

ص١٩/٩٥/٢٣/٤٩١.

صاحب ثقافة الجن والعفاريت ومخاطبة والأرواح والأولياء رفيقه فى كامب ديفيد أن تنسحب إسرائيل من ميل مربع واحد من القدس يرفع عليه علم عربى أو إسلامى ويعين عليه حاكماً.

ويأخذ الإعلام طابعاً احتفالياً وأداء مسرحياً وهو ما يسمى بسياسة الصدمات الكهربائية وراء التحول من الحليف السوفيتى التقليدى، وقفة مع الصديق إلى كون ٩٩% من أوراق اللعبة، مع ضرورة كسر الحاجز النفسى. وهذا هو السبب فى الإسراع باحتفالات النصر، وفتح قناة السويس، والانسحاب إلى خط العريش رأس محمد، وأن حرب أكتوبر آخر الحروب قبل تحرير طابا وباقى الأراضى العربية المحتلة.

وقع فى غرام نفسه صوتاً وصورة. يدلى بأحاديث صحفية كهواية مفضلة، ويحب ألقاب بطل الحرب والسلام. ويقابل الأدباء والفنانين، اليزابيث تيلور وخوليو ايجلسياس المغنى الجزائرى اليهودى الأصل، وأندريكو ماسياس الذى

غنى له بطل السلام. ويدعو عِلية القوم على سـفح الهـرم، ويقابل ولى عهد بريطانيا وزوجته الجميلة، ويوصيها بطاعة زوجها كما يفعل الفلاح الطيب[1].

هـ - الكذب. ولا يعنى الكذب هنا أي قدح بمعنى عدم قول الصدق بل هو نتيجة طبيعية للخيال. فمبادرة فتح قنـاة السويس والانسحاب الجزئى بضعة كيلومترات شرق القنـاة فكرة موشى ديان نسبها الرئيس إلى نفسه. فقد أبلـغ وزيـر الخارجية رياض الرئيس بعد زيارته لعواصم أوربا أن أوربا لا ترى مبادرة فتح قناة السويس أكثر من اتفاق جزئى حول القناة وليس حلاً شاملاً لسيناء أو لكل الأراضـى المحتلـة. فغضب الرئيس من تخاذل أمريكا فى تأييد مبادرته[2].

وزيارة القدس ليست وحياً هبط إلى الرئيس من السماء

---

(١) إسماعيل فهمى ص٣٨٦-٤١٥/٣٩٢، محمد إبراهيم كامل ص١٩٤/٤١٥/٥٦٥.

(٢) محمود رياض جـ١/٣١٧/٣٤٢ جـ٣٩١/٢، محمود إبـراهيم كامـل ص٤١٨، إسـماعيل فهمـى ص٣٨١/٣٧٧/٣٧٥/٣٦٠/٣٢٨/١١-٢٠٨/٣٨٥-٣٨٤/٣٨٢.

وهو فى الطائرة من بوخارست إلى طهران بل اتفاق مسـبق بينه وبين إسرائيل على الاتصال المباشر وهى غاية إسرائيل الكبرى وبعد تدبير الملك حسن الثانى للقاء بين حسن التهامى وموشى ديان فى المغرب لإعداد الزيـارة. فقـد اسـتجاب السادات إلى دعوة بيجين لإقامة اتصالات مباشرة معه فـى المغرب. ففى نفس الوقت الذى ذهب فيه وزيـر الخارجيـة المصرية لحضور اجتماع الجمعية العامة للأمم المتحدة كان ديان فى طريقه إلى نيويورك وواشنطون ثم اختفى فى بلجيكا على نحو غامض، واجتمع بحسن التهامى مبعوث الرئيس فى المغرب ولم يبلغ الرئيس وزير خارجيته بذلك. ولـم تكـن المرة الأولى التى يخفى عنه بل أنه لم يخبر صديقه كـارتر. كما تم تدبير الزيارة مع شاوشسكو فى رومانيا بعـد قيـاس فلسطين على الخارطة بمسطرة أو بشبر فهكذا تتحدد مصائر الشعوب. وناقش الرئيس فكرة الزيارة فـى ضـيافة "سـينا" برومانيا. وكان إلغاء معاهدة الصداقة مع السوفييت ايحاء من كسنجر ولم تأت إلى الرئيس الملهم وحياً.

كما قال الرئيس أن روجرز أخبره بضرورة إخـراج

الروس من مصر ومن المنطقة العربية كلها قبل أي تسـوية شاملة. وهو غير صحيح لأن الرئيس هو الـذى تـوهم أن الروس يكرهونه، وأنهم يفضلون عليه على صبرى. وربمـا كان هذا التحول كله ليس نابعاً من ذاته بل من ندوة الأهرام التى عبر فيها وزير الخارجية إسماعيل فهمى عن هذه الآراء التى نسبها الرئيس إلى نفسه. إلا أن وزير الخارجيـة تـرك الرئيس فى منتصف الطريق يغرق بمفرده ولـم يسـتطع أن يسير معه إلى آخر الشوط كما فعلت الحركة الإسلامية معـه نفس الشىء منذ إخراج أعضائها من السـجون لاسـتعمالهم ضد الناصريين فى أوائل السبعينات ثم الانقلاب عليـه بعـد كامب ديفيد وتركوه فى منتصف الطريـق يموت وحده.

و- المقامرة. طالما أن الرياسة تتنازل عن الثوابـت فى الثقافة السياسية المصرية لم يبق لها إلا المتغيرات التـى تقـوم علـى المقـامرة والمراوغـة والتقلـب. لم يكن الرئيس ذا رأى ثابت يستطيع المحافظة علـى اتجـاه طوال الوقت بل كان من السهل على الآخـرين أن يجعلـوه يغير رأيه. وقد رفض وزير خارجيته إسماعيل فهمى أحياناً

تنفيذ بعض تعليماته. كـان يتظـاهر بقبـول وجهـة نظـر الوزير[1]. وفى الوقت الذى كان يعقد فيـه مجلـس الـدفاع العربى ليعد للمعركة، ومهمة يارنج فى الأمم المتحدة علـى أشدها، والإعداد لمؤتمر جنيف متواصل، يواصـل الـرئيس اتصالاته بكسنجر بعيداً عن المؤسسات المصرية. فأرسلت له أمريكا صغار موظفى الخارجية للاتصال به بعد أن اكتشفوا فيه رغبة فى تفادى الحرب. وقد أخفى عن العواصم العربية اتصالاته وعدم مشاوراته مع القيادات السياسية فى الـداخل. وقد رويت نكتة شهيرة فى أول عهد الرئيس تكشف عن هذه السمة فى شخصيته المراوغة والمقامرة والتمويه، أنه كـان يشير بالعلامة الضوئية لسيارته يساراً وينحرف يميناً.

ويصف وزير الخارجية إسماعيل فهمى الرئيس بأنـه نادراً ما كان يتصرف بوحى مبادرة شخصية منه حيث كان يتخذ قرارات يعتبرها الوزير غير متبصـرة. ومـع ذلـك استطاع وزير الخارجية أن يعيد السياسة الخارجية المصرية

---

(١) إسماعيل فهمى ص١٥٩، محمود رياض جـ٦٣/٤٠٥/٢ جـ٣٦٨/١.

إلى الطريق الصحيح، ثوابتها فى الثقافة السياسية. وكان ذلك ممكناً حتى سفره إلى القدس. ثم كان الحل الوحيد لإنقاذ الثوابت فى الثقافة السياسية المصرية هو الاستقالة دفاعاً عن الكرامة. كما أن فكرة مد إسرائيل مياه النيل عبر سيناء ليست وحياً من فوق الهضبة من أجل التآخى بين ديانات إبراهيم الثلاث فى المعبد المزمع إنشاؤه بل فكرة قديمة معروفة فى تخطيط المدن وتعمير سيناء.

ز- الازدواجية. وليست هى عيب أخلاقى بل الجمع بين طرفى نقيض. وربما كان كل العظماء مزدوجى الشخصية. وتعنى الازدواجية إظهار شئ وإضمار شئ آخر. ينحنى أمام تمثال الرئيس الراحل وهو ينوى الانحراف عنه. وينعاه "كنت أتمنى ألا أعيش لهذه الساعة أبداً. كنت أتمنى أن يكون جمال عبد الناصر هو الذى ينعينى". ويصفه وزير خارجيته إسماعيل فهمى أنه كان منعزلاً أقرب إلى الصمت ربما خوفاً من شخصية رئيس الجمهورية الأولى أو إضمار العداء له أو الغيرة منه. وهو فى نفس الوقت إعلامى يهوى الأحاديث الصحفية والاحتفاليات. سحب جواز سفر وجنسية

زوجة السفير تحسين بشير التى كانت تعد رسالة عن الشرق الأوسط، وزارت إسرائيل قبـل أن يـزور هـو إسـرائيل بشهرين. وهو الرئيس المؤمن "محمد" يقرأ القرآن ويستشهد به فى أقواله وخطبه خاصة تلك التى تطلب المغفرة بسـبب الخطأ والنسيان، وهو فى نفس الوقت أمريكى حتى النخـاع. وفى حياته الخاصة صعيدى أسمر فلاح من ريـف مصـر وزوجته من أصل بريطانى بيضاء البشرة، يشـعر أمامهـا بالفخر والارتياح. أصبح الرئيس سجيناً لأساليبه وشخصـيته المزدوجة إرضاء لذاته. يقتنع بالوقفة مع الصديق ويعقد معه معاهدة صداقة. يتعامل مع بيجين مباشرة ويلقاه، وفـى كـل مرة يهان ويتحمل الصلف والتعصب. خيانة فى ثوب وطنى أو وطنية فى ثوب خيانة، معادلة صعبة واشتباه. لـذلك رد إليه بعض المثقفين والباحثين المشابهين له اعتباره، من خائن إلى بطل. يريد تحرير الضفة ويسميها جودياً وسمارياً كمـا يفعل بيجين. يدعوه ضيفاً عليه ويتحمل منـه الوقاحـة فـى الإعلان أن جدوده بناة الأهرام فى حفل التوقيع فـى كامـب ديفيد. ويهزأ بالرئيس ومن حركاته التمثيلية بالمغادرة وحزم

الأحقبة والعودة إلى القاهرة.

ومن ثم تنتهى ربما أسوأ رياسة فى تـاريخ مصـر، السادات وصديقه كسنجر ١٩٧٣-١٩٨١، انهيار أمة وانتحار شخص[1].

٢- الخارجية. وهى الذراع الأيمـن للرياسـة فـى الممارسة السياسـية وأداتهـا التنفيذيـة. يرسـمها الـوزير والأجهزة المختصة بعد توجيهات الرياسـة. وتضـم أيضـاً ممثليها فى الهيئات الدولية بالإضافة إلى قناصلها ومفوضيها وسفرائها فى الخارج. وقد زاد عدد البعثات الدبلوماسية مـن ستين بعثة عام ١٩٥٤ إلى الضـعف عـام ١٩٨٢ نظـراً لاستقلال الدول الأفريقية. وهى التى تعبر عن الثوابت فـى السياسة المصرية بصرف النظر عن تقلبات الرياسة، وبنـاء على وضعها الجغرافى ومسارها التاريخى وبعدها الحضارى وإمكانياتها المادية والبشرية وتجاربها السياسية.

وطبقاً لمنطق العلاقات هناك بنية ثلاثية فـى علاقـة

---

(١) إسـماعيل فهمـى ص٤١/٢٧/١٣، محمـد إبـراهيم كامـل ص٦٤١/٤٩/١٩٤.

الخارجية بالرياسة:

أ- الاتفاق التام كما هو الحال فى الجمهورية الأولى (١٩٥٢-١٩٧٠) محمود وزى، محمود رياض = عبد الناصر.

ب- الاختلاف التام كما هو الحال فى الجمهورية الثانية (١٩٧٠-١٩٨١)، إسماعيل فهمى، محمد إبراهيم كامل = السادات.

جـ- التنسيق والتكامل كما هو الحال فى الجمهورية الثالثة (١٩٨١-٢٠٠٠) عصمت عبد المجيد، عمرو موسى = مبارك.

وهناك وزراء خارجية يعملون على التخوم بين جمهوريتين من أجل تحقيق التواصل بيم المراحل، البعض أقرب إلى المرحلة السابقة ثقافة وفترة، الاتفاق (محمود رياض ١٩٦٤-١٩٧٢) ولم يستطيعوا الاستمرار فى المرحلة التالية الاختلاف، والبعض الآخر أقرب إلى المرحلة اللاحقة، التكامل ثقافة وفترة (كمال حسن على ١٩٨٠-

١٩٨٤) وإن كان إلى مرحلة التكامل أقرب ولأن الجمهورية الثالثة أرادت أن تبدأ بداية جديدة. وتنهى التجربـة المؤلمـة للجمهورية الثانية. ولا يوجد وزير خارجية أو مندوب لها فى الهيئات الدولية إلا وله موقف وينتسب إلـى هـذه النمـاذج الثلاثة مثل عصمت عبد المجيد من الدبلوماسيين، وبطـرس غالى من الأكاديميين، وحسن كمال على من العسكريين[١].

وفى النموذجين الأول، الاتفـاق، والثالـث، التكامـل يستقر وزراء الخارجية فترات طويلة، ولا يتغيرون كثيـراً، ويقل عددهم. فى حين أنه فى نموذج الاختلاف يتغير وزراء الخارجية، ويستمرون فترات قصيرة، ويزداد عددهم. ففـى نموذج الاتفاق فى الجمهورية الأولى وبعد اسـتتباب الأمـر واستقرار الثورة فى عامها الأول الذى كان فيـه وزيـران للخارجية على ماهر باشا (شهران) أحمد محمود فراج طايع (ثلاثة أشهر) ولم يعين إلا وزيران محمود فوزى (اثنا عشر عاماً)، محمود رياض (ثمانية أعوام). ولما كان محمد فوزى أطول وزير خارجية فى تاريخ مصر الحديث، وشغل محمود

---

(١) جهاد عودة ص ١٨٥/٤٤/٣٤٣.

رياض الوزارة فى جمهوريتين، الأولـى (سـت سـنوات)، والثانية (سنتان) يمكن القول بأن الجمهورية الأولى كان لهـا وزير خارجية واحد، محمود فوزى[1].

وفى نموذج الاختلاف فى الجمهورية الثانيـة والـذى وصل إلى حد التعـارض والتنـاقض تبـدل علـى وزارة الخارجية ستة وزراء ظل كل من الـوزيرين الأولـين فـى منصبه أقل من عام (محمد مـراد غالـب، محمـد حسـن الزيات)، واستقال الثالث بعد أربعة أعوام (إسماعيل فهمى)، والرابع بعد أقل من عام، بين زيارة القدس واتفاقية السـلام (محمد إبراهيم كامل)، والخامس (مصطفى خليل) والسـادس (كمال حسن على) كل منهما ما يربو على العام مع استمرار السادس كعنصر تواصل فى الجمهورية الثالثة ثلاثة أعـوام. ولم تتجاوز مدة أطول وزير فى الجمهورية الثانية أكثر مـن

---

(١) وزراء الخارجية فى الجمهورية الأولى:

أ- على ماهر باشا ١٩٥٢/٧/٢٤-١٩٥٢/٩/٧.

ب- أحمد محمود فراج طايع ١٩٥٢/٩/٨-١٩٥٢/١٢/٩.

جـ- محمود فوزى ١٩٥٢/١٢/٩-١٩٦٤/١٢/١٤.

د- محمود رياض ١٩٦٤/٣/٢٥-١٩٧٢/١/١٧. جهاد عودة ص٣١.

أربعة سنوات (إسماعيل فهمى)[1].

لم يستطع وزيران من الجمهورية الأولى الاسـتمرار فى أول الجمهورية الثانيـة. واسـتقال وزيـران (سـاداتى وناصرى) فى ذروة الجمهورية الثانية. ولم يعمر وزيران فى نهايتها (مدنى وعسكرى) وقد تولى الرئيس بنفسه الـوزارة مرتين أثناء كامب ديفيد واتفاقية السلام فقد كان هو الـرئيس والوزير فى آن واحد[2].

وفى نموذج التكامل والتنسيق فى الجمهورية الثالثة لم يعين إلا وزيران (أحمد عصمت عبد المجيد، عمرو موسى).

---

(١) وزراء الخارجية فى الجمهورية الثانية:

أ-محمد مراد غالب ١٩٧٢/٢/١٧-١٩٧٢/٩/٨.

ب- محمد حسن الزيات ١٩٧٢/٩/٨-١٩٧٣/١٠/٣١.

جـ- إسماعيل فهمى ١٩٧٣/١٠/٣١-١٩٧٧/١١/١٧.

د- محمد إبراهيم كامل ١٩٧٧/١٢/٢٥-١٩٧٨/٩/١٧.

هـ- مصطفى خليل ١٩٧٩/٢/٢٧-١٩٨٠/٥/١٤.

و- كمال حسن على ١٩٨٠/٥/١٤-١٩٨٤/٧/١٦.

(٢) تولى الرئيس السادات بنفسه وزارة الخارجية مرتين: الأولى ١٩٧٧/١١/٢٧-١٩٧٧/١٢/٢٥، والثانية ١٩٧٨/٩/١٧-١٩٧٩/٢/٢٧.

وعمر كل منهما مدة طويلة، عمرو موسى (عشر سنوات) وأحمد عصمت عبد المجيد (سبع سنوات)[1]. وهما يعادلان محمود فوزى ومحمود رياض فى الجمهورية الأولى استقراراً ومدة زمنية[2].

أ- نموذج الاتفاق. وهو النموذج الذى ساد فى الجمهورية الأولى بين الرياسة والخارجية، بين عبد الناصر من ناحية، ومحمود فوزى ومحمد رياض من ناحية أخرى. وهو الذى يعبر عن الثوابت فى الثقافة السياسية للخارجية المصرية كما جسدها نمط الاستقلال الوطنى قبل ثورة يوليو

---

(١) وزراء الخارجية فى الجمهورية الثالثة:
أ- أحمد عصمت عبد المجيد ١٩٨٤/٧/١٦-١٩٩١/٥/٢٠.
ب- عمرو موسى ١٩٩١/٥/٢٠- حتى الآن.

(٢) هناك بعض التفصيلات الجزئية مثل تعيين حسين ذو الفقار صبرى مع محمود فوزى وزيراً للخارجية فى ١٩٦١، ومحمود فوزى نائباً لرئيس الوزراء للشئون الخارجية ومشرفاً على الخارجية والعلاقات الثقافية الخارجية فى مارس ١٩٦٤، ومرة أخرى مساعداً للرئيس للشئون الخارجية فى ١٩٦٧، ومحمود رياض نائباً للرئيس ووزير الخارجية (١٩٧٠-١٩٧٢)، ومحمد حافظ إسماعيل وزير دولة للشئون الخارجية عام ١٩٧١. محمد جوادى ص ٧٥/٧٢.

١٩٥٢ وبعدها. وقد كان عبد الناصر يؤكد أن وزير خارجيته يعبر عن وجهة نظره. كان التنسيق كاملاً بين الرئيس والوزير فى العلاقات المصرية السوفيتية والمصرية الأمريكية سياسياً وعسكرياً. ولم يقبل الرئيس مبادرة روجرز إلا بعد سلسلة من الدراسات طلبها من وزير خارجيته. وفى الخارجية ملف كامل منذ ذلك الوقت لخطط التسوية خاصة مبادرة روجرز وانسحاب إسرائيل من سيناء فى لجنة التخطيط بوزارة الخارجية. وبها ملف ضخم للخطط الإسرائيلية فى مجال التوسع الإقليمى والاستيلاء على الأنهار العربية أو الأهداف الاقتصادية، وهو مضمون مبادرة روجرز. وكانت الرياسة والخارجية على وعى تام بخطورة الحل المنفرد بين مصر وإسرائيل. إذ قد رفض محمود رياض اقتراح تيتو بمقابلة ناحوم جولدمان واقره عبد الناصر على رفضه. وقد اعتبرت الخارجية الأمريكية الخارجية المصرية عقبة فى سبيل تنفيذ سياستهم فى مصر التى تركز على الحل المنفرد مثل موقف دين راسك وزير خارجية أمريكا من قضية فيتنام بالرغم من الخلاف بين القضيتين.

كما استدعى الوزير فى أغسطس ١٩٧١ السفراء المصريين بالخارج من العواصم الكبرى، مراد غالب من موسكو، ومحمد حسن الزيات المندوب الدائم فى الأمم المتحدة، وأشرف غربال من واشنطون، ووزير الدولة للشئون الخارجية حافظ إسماعيل، وأعضاء لجنة التخطيط. وانتهوا إلى انه لا مفر من عمل عسكرى لتحرير الأرض. ورفع التقرير إلى رئيس الجمهورية الثانية. فحرب أكتوبر ليست قراراً فردياً منه بل قرار جماعى من الدوائر السياسية للخارجية المصرية[١].

ب- نموذج الاختلاف. لم يظهر هذا النموذج فقط بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ فى الجمهورية الثانية بل كان سابقاً عليها أثناء النضال الوطنى فى مصر منذ الثلاثينات والأربعينات. وكان الخلاف وقتئذ بين الحكومة المسئولة أمام البرلمان التى أصبحت الرياسة فيما بعد دون أن تكون مسئولة أمام أحد، وسفراؤها فى الخارج ومندوبوها فى المنظمات الدولية. وقد

---

(١) محمود رياض جـ ١/١٨٤/٣٣٦/٢١١-٢١٨/٢٤٣-٢٤٥/٣٢٦/٣٦٩ جـ٢/٣٦١.

يصل الخلاف إلى حد الاستدعاء أو الاستقالة. وقد حدث ذلك على الأقل أربع مرات.

الأولى مع د. عبد المجيد بدوى باشا رئيس وفد مصر فى مؤتمر سان فرنسسكو عام ١٩٤٥ ورئيسه فـى الأمـم المتحدة وممثل مصر فى مجلس الأمن عـام ١٩٤٦ عنـدما رفض عرض قضية مصر على المجلس فى ١٩٤٦ لأنها لم تتمخض عن الحرب. ولما هاجمته الصحف الوفدية اعتـذر بأنه يقصد الحل الودى. واستقال من منصب وزير الخارجية وعين عضواً فى محكمة العدل الدولية.

والثانية مع محمد حسين هيكل باشا عنـدما بـين أن وجود القوات البريطانية فى اليونان غير دستورى لتهديـدها الأمن والسلام. وتقدم إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة عـام ١٩٤٧ بطلب سحب كل القوات الأجنبية من دول البلقان بناء على الثوابت الوطنية فى الثقافة السياسية للخارجية المصرية. فغضب وزير اليونان المفـوض. وطالـب بإبقـاء القـوات البريطانية للدفاع عنها ضد الخطر الروسى. فاعتبر هيكـل ذلك رأيه الشخصى.

الثالثة مع محمد كامل عبد الرحيم سفير فـوق العـادة بالولايات المتحدة ورئيس وفد مصر خلال الـدورة العاديـة الرابعة للجمعية العامة ابتداء من ١٩٤٩/٩/٢٠. لم يسـتمر طويلاً فى الأمم المتحدة لما تقتضيه سياسة مصر من مهاجمة السياسة الأمريكية فى الأمم المتحدة، وهو ما يتعارض مـع مرونته فى التعامل مع الساسة الأمريكيين بوصـف سـفيراً لمصر فى واشنطون ثم تعيين محمد صلاح الدين مكانه. فى هذه الحالة الخارجية فى القاهرة هى التى تحافظ على الثوابت الوطنية[١].

والرابعة مع كامل عبد الـرحيم سـفير مصـر فـى واشنطون عندما صرح أمام الصحفيين بأن تحقيـق أمـانى مصر القومية فى مسألتى السودان وقناة السـويس شـرطان لأى موافقة من مصر على أى مشروع تحالف للدفاع عـن الشرق الأوسط. فقد احتلت مصر فى ١٩٨٢ ولابد أولاً مـن إلغاء معاهدة ١٩٣٦ حتى تصبح دولة مستقلة تقبل الـدخول

---

(١) صفاء شاكر ص ١٨٤-١٨٩/٢١٥-٢١٨، محمود رياض جـ ٤٧٤/١.

فى الأحلاف. وقد استاءت الصحف المصرية. فالرأى العـام هنا هو الضامن والحارس للثوابت الوطنية. وطالب اشتراك مصر فى اقتراح تركيا إنشـاء اتحـاد دول شـرق البحـر المتوسط يضم البلاد العربية وعلى رأسها مصـر وتركيـا واليونان، وبريطانياً وأمريكا إن شاءتا. ووافقت على اقتراحه الإدارة السياسية فى الخارجية، وهو ميثاق سعد أبـاد الـذى يهدف إلى وضع ستار حديدى بين مصر وروسـيا وإبعـاد شبح الشيوعية، وحصار الصهيونية، واستبعاد إسرائيل مـن الانضمام، وتعزيز الصداقة بين مصـر وبريطانيـا حتـى تستجيب بريطانيا لمطالب مصر، والاستفادة من أمريكا فـى المساعدات، وقد رفضت الإدارة العربية الانضمام، وآثـرت الانضمام إلى الحلف الأطلنطى لإهمال الدول العربية لميثاق سعد أباد، ولم يفعل شيئاً منذ غزو بريطانيـا لإيـران فـى ١٩٤١. وليست لمصر حدود مشتركة مع الـدول الأربعـة. وتعارض بعض الدول العربية هذا الميثاق. ويدافع الحلـف عن مصالح تركيا وبريطاني أكثر مما يدافع عـن مصـالح مصر.

وكانت ندوة الأهرام التى شارك فيها إسماعيل فهمى باعتباره وكيلاً لوزارة الخارجية هى بداية التحول فى الجمهورية الثانية من الشرق إلى الغرب، من الاتحاد السوفيتى إلى الولايات المتحدة، "وقفة مع الصديق"، "الساداتية قبل السادات" مما يدل على أنها كانت جواً سياسياً سائداً. كان وكيل الوزارة "ساداتياً" بالطبع، ولكنه آثر تركها فى منتصف الطريق، ولم يسر معها حتى النهاية. أخذ المقدمات دون النتائج، والنظرية دون الممارسة. وكان قد اختلف من قبل مع عبد الناصر بشأن تعيين مستشار للزعيم لوممبا "الراديكالى" ونصحه باتباع سياسة "معتدلة". ووضع السادات عينه على فهمى منذ ذلك الوقت الذى تجرأ على مخالفة عبد الناصر فى حين وافقه الجميع. كانت الندوة كلمة حق يراد بها باطل. فقد طالب الوكيل: إعادة تقييم الوضع الدولى ولدور القوتين العظميين، عدم كفاية الدبلوماسية الدولية، إعادة تقييم العلاقات المصرية السوفيتية ومناقشتها مع السوفيت بصراحة على مدى ثمانية عشر عاماً، ضرورة أن تكون لمصر علاقات مع الولايات المتحدة التى يمكن أن

تلعب دوراً مهماً فى الشرق الأوسط، ضرورة البداية بعمل عسكرى لإقناع إسرائيل والرأى العام بضرورة حل مشكلة الشرق الأوسط مع السوفيت، ضرورة استخدام البترول كسلاح فى أيدى العرب. وقد ظن السادات والسوفيت، وذرا للرماد فى العيون، أن الندوة قد تمت بإيعاز من الحكومة. فقدم السوفيت احتجاجاً رسمياً إلى مراد غالب وزير الخارجية الذى أعد بدوره قراراً جمهورياً بإعفاء إسماعيل فهمى من منصبه كوكيل لوزارة الخارجية وأن يعين سفيراً فى الوزارة. فقد كان غالب سفيراً فى موسكو وأحد مهندسى العلاقات المصرية السوفيتية بالرغم من إعجابه بالتحليلات السياسية الجديدة للوكيل. وبدل أن يوقع السادات القرار الجمهورى رقى الوكيل وزيراً للخارجية[1].

ومنذ نهاية الجمهورية الأول كانت هناك رغبة فى "وقفة مع الصديق"، وضرورة تحييد الولايات المتحدة، وقبول مشروع روجرز وهى عبارات محمد حسنين هيكل الكاتب

---

(١) إسماعيل فهمى ص٢٦-٣٤/٢٧.

الصحفى ورئيس تحرير الأهرام فى ١٩٧٢. ومع ذلك كـان هناك إحساس عام بضرورة التمسك بالحياد الايجابى وعـدم معاداة الولايات المتحدة لأنها هى التى تمد إسرائيل بالسلاح وبالتأييد السياسى فى المنظمات الدولية فـى مقابـل تبـاطؤ الروس عن حسن نية أو سـوء نية فى توريد السلاح، ودون المساس بالثوابت، الحليف التقليدى والعدو التقليدى.

ومع أن عبد الناصر رفض الدخول فى حلف جوى أو عسكرى مع الاتحاد السوفيتى حرصاً على الثوابت فى الثقافة السياسية المصرية وقع السادات معاهدة صداقة بين مصـر والاتحاد السوفيتى ذراً للرماد فى العيون، يعطى إشارة إلـى اليسار ويتوجه إلى اليمين. فيطرد الخبراء الروس فى ١٩٧٢ تأشيرة خروج السوفيت ويعطى تأشيرة دخول للأمـريكيين. وتخلى الاتحاد السوفيتى عـن دوره فـى المنطقـة وبـدأت المرحلة الأمريكيـة، أن ٩٩% من أوراق اللعبة فى أيـدى أمريكا، ملغياً بـذلك الإرادة الوطنيـة والجبهـات العربيـة والإسلامية ودول عدم الانحياز وملغياً العدو الصهيونى الذى يفرض إرادته على الولايات المتحدة الأمريكية ذاتها. وأصبح

يتشكك على الإطلاق فيما يقوله السوفيت، ويثق ثقة مطلقة بأمريكا وصديقه هنرى مع أن الأمر لا يتجاوز بيروقراطية الشرق وسرعة الغرب. وازداد التحول إلى أمريكا بعد نصر أكتوبر وازداد النقد للاتحاد السوفيتى المورد الرئيسى للسلاح قبل الحرب وأثناء الحرب وبعدها بدعوى تنويع مصادر السلاح. حاربت مصر بسلاح روسيا حليف أمريكا ثم صادقت أمريكا حليف إسرائيل. ألغت معاهدة الصداقة تحت دعوى أن السوفيت لا يتحدثون باسم مصر واستبدلت سيداً بسيد بعد أن أصبح فى يد أمريكا ٩٩% من أوراق اللعبة. وكان الرئيس من قبل قد القى خطاباً دفاعاً عن السوفيت على مأدبة غذاء رسمية أقامها السفير السوفيتى ذراً للرماد فى العيون، بحيث استحال بعدها التمييز بين الصدق والكذب[1].

وعندما أراد السادات إجراء تعديل وزارى استعداداً لحرب أكتوبر استدعى إسماعيل فهمى بعد أن عينه سفيراً فى

---

(١) محمود رياض جـ١/١٢٣-١٢٧/٣٩٨-٤٠٠/٩/٣٩٣/٤٧٠-٤٧٢/٤٨٦/٤٩٠، محمد إبراهيم كامل ص٢٦، إسماعيل فهمى ص٢٧/٧٩.

بون كخطوة لتدعيم علاقته بالغرب وبعـد أن أراد محمـود رياض إقصاءه لتوجهه المعادى للسوفيت. جلس معه ساعتين ونصف فى استراحة القناطر وأبدى استغرابه لأفكاره قـائلاً: "يا إسماعيل، إن هذا غريب جداً فالكثير من الناس لا يقولون لى ما قلته الآن". وعينه وزيراً للسياحة كمجرد غطاء قبـل تعيينه وزيراً للخارجية لتنمية السياحة الأجنبية فـى مصـر. فالسياسة سياحة، والسياحة سياسة. اكتشف فيه غربيتـه ثـم اختاره لإحداث هذا التحول فى الثقافة السياسية المصرية من الثوابت إلى المتغيرات. واستدعى السادات محمود ريـاض لتعينه أميناً عاماً للجامعة العربية لإزاحة الناصـريين مـن الخارجية. كما أقصى محمـد حسـن الزيـات مـن العهـد الناصرى لتعيين إسماعيل فهمى بدلاً عنه.

ثم عرض إسماعيل فهمى على السادات تقديره للموقف فى ثلاثة احتمالات بعد اعتبار السادات الحرب وسيلة لإيقاظ الشعب المصرى وليس لتحرير الأرض، للإعـلام الـداخلى والخارجى، كسب شرعية حكم فى الداخل وحضور دولى فى الخارج، وليس لإزالة آثار العدوان أو حتى استرداد كامـل

سيناء. الأول الحرب الشاملة وإطالة فترة القتال والتى كـان يفضلها فهمى. والثانى عملية عسـكرية محـدودة لتحريـك الأمور وإثارة الرأى العام كى يقوم بمبادرة الشرق الأوسط، وتقتضى عبور القناة إلى سيناء، والأفضل الوصـول إلـى المضايق وبالتعاون مع دول عربية أخرى ولمفاجأة إسرائيل. ويكفى لذلك فترة محدودة حتى يتم التدخل الأجنبى وإيقـاف وقف إطلاق النار. والثالث هجوم محدود ضد هدف محـدد فى سيناء كضربة قاسية لإحدى المنشـآت العسـكرية ثـم الانسحاب إلى الضفة. فترد إسـرائيل ويـتم الـرد عليهـا، هجمات وهجمات مضادة، تؤثر فى الساحة الدوليـة لطلـب وقف إطلاق النار ودفع الأطراف إلى السلام. وعلق السادات أن الاختيار الثالث نوع من حرب الاستنزاف ١٩٦٧-١٩٧٠ ولا يفكر فيه[1]. والأول قد يؤدى إلى نكسة عسكرية ثانيـة. فلم يبق إلا الثانى وهو ما تم بالفعل فـى حـرب أكتـوبر. فإسماعيل فهمى هو مهنـدس القتـال للتحريـك، والحـرب

---

(١) إسماعيل فهمى ص١٠/٢٨-٣١/٣٧-٦٠، محمود ريـاض جـ ١/٤٠٨ن عصمت عبد المجيد ص١٣٤-١٣٥.

للسياسة والذى مازالت تعانى منه الأرض المحتلة حتى الآن.

ولما لم تحل حرب أكتوبر شيئاً فكـر فـى الاتصـال المباشر مع إسرائيل ولم يستشر فى ذلك إلا وزير خارجيـة رومانيا بعد أن عرض عليه شاوسسكو زيارة القدس. وبـدأ مسلسل "صديقى هنرى" الذى كان ممثلاً لإسرائيل فى أمريكا أكثر من تمثيله أمريكا فى إسرائيل. وقد انتهـى ذلـك كلـه باتفاقيتى كامب ديفيد فى ١٩٧٨ والسلام فـى ١٩٧٩ التـى كانت بمثابة هزيمة سياسية تحقق أهـداف ١٩٦٧ كهزيمـة عسكرية.

ثم بدأ مسلسل الحلول الجزئية والمنفـردة بفـتح قنـاة السويس للملاحة وهو اقتراح موشى ديان، وضرورة دخول عبارة أمريكية أولاً القناة يوم ١٩٧٥/٦/٥ بناء على اقتـراح هيكل حتى يتحول يوم الحزن إلى يـوم فـرح، وتـتم فـى اللاوعى الشعبى مقارنة هزيمة ناصر بانتصـار السـادات، وخوفاً من أن تطلق إسرائيل النار على الرئيس وكأنه مازال مستمراً فى الدفاع عن الثوابت الوطنية فى حين قـد أطلـق

النار عليه المدافعون عن هذه الثوابت من الجماعة الإسلامية المعارضة[1].

ومع ذلك ظل وزراء الخارجية صامدين. فقد سبق أن فاتح السادات إسماعيل فهمى بشأن زيارة القدس واعترض عليها، وأبلغ وزراء الخارجية فى تونس ذلك. ولما قام بها استقال على الفور. كما رفض التوقيع على اتفاق فك الاشتباك الثانى مع إسرائيل فى حين وقع الأول مع أمريكا حتى لا يتم الاعتراف بإسرائيل طبقاً لخدعة كسنجر. ورفض اقتراح بيع طائرات سى ١٣٠ لمصر من وراء القنوات الرسمية دون استشارة السادات. وإذا كان إسماعيل فهمى لم يتحمل زيارة القدس فى نوفمبر ١٩٧٧ فإن محمد إبراهيم كامل لم يتحمل اتفاقية السلام فى ١٩٧٩. فقد كان من شباب الحزب الوطنى الذى أسسه مصطفى كامل واعتقل مع السادات فى حادث مقتل أمين عثمان. شكل لجنة من خبراء وزارة الخارجية للتعرف على جوانب القضية، وطلب

(١) إسماعيل فهمى ص ١٢٧-١٢٩.

مساعدة رياض استعداداً لقمة كامب ديفيد. وكان السادات قد اختفى مع العربة التى كان من المفروض أن تنتظر حسـين توفيق بعد اعتقاله أمين عثمان كما اختفى ليلة الثورة فى ٢٣ يوليو وافتعل حادثة شجار فى السينما، وسـجله فـى قسـم الشرطة كى يثبت أنه لم يشارك فيها. وقد اعتـرف الجميـع باشتراكهم فى الجمعية السرية إلا السادات. كما اشترك فـى محاولة تهريب عزيز المصرى. كان محمد إبراهيم كامل من مدرسة الوطنية المصرية، مدرسة محمـد صـلاح الـدين، ومحمود فوزى، ومحمود رياض. أراده السادات أن يحلـف اليمين الدستورية بعد تعينه وزيراً للخارجية بحضور بيجـين فى الإسماعيلية[1]. كما استدعى عيـزرا وايزمـان لزيـارة مصر أثناء اجتمـاع وزراء الخارجيـة العـرب، وكانـت الخارجية ضد الزيارة. وفى حفل عشاء أهان بيجين "الوزير الشاب". وكان الوزير يشجع الرئيس على اتخـاذ المواقـف الوطنية مثل ضرورة استعداء اللجنة العسكرية من القـدس. ثم استقال بعد قراءة مشروع اتفاقيـة السـلام بـين مصـر

(١) محمود رياض جـ ٥٣٩/١، إسماعيل فهمى ص ٢٤٧-٢٥٩/٢٤٨.

وإسرائيل التى أعدتها أمريكا لصالح إسرائيل وقبل التوقيـع بأربع وعشرين ساعة[1].

وقدم مصطفى خليل رئيس الوزراء ووزير خارجيتها احتجاجاً مكتوباً ضد الاتفـاق. كمـا أدرك أعضـاء الوفـد المصرى المخاطر الكامنة فى الاتفاق. وكتب إلى سـيروس فانس يشكو من أن مذكرة الاتفاق موجهة ضد مصر فى ست عشرة نقطة: اتهامات مزعومة ضد مصر، عدم إبلاغ مصر إلا فى اللحظة الأخيرة، مساندة ادعاءات إسرائيل، افتـراض انتهاك مصر للاتفاق، التحاف بين أمريكا وإسـرائيل ضـد مصر، إعطاء أمريكا حقوق لم يجر التفاوض فيها مع مصر، إعطاء أمريكا حق فرض عقوبات على مصـر، تعبيـرات غامضة تعطى لأمريكا سرعة توجيه الاتهامات إلى مصـر، خضوع الإمدادات الاقتصادية والعسـكرية لمصـر لتقـدير أمريكا وحدها، خضوع العلاقات المصرية الأمريكية لطرف ثالث هو إسرائيل، موافقة أمريكا على ما تقوم به إسـرائيل

(١) محمد إبراهيم كامل ص ٤٢١/٢٣٦/٢١٤/٤٢/١٥/١٣/٩.

ضد مصر، إعطاء أمريكا الحق فى فرض وجودها العسكرى فى المنطقة، شكوك حول نية أمريكا فى صنع السلام، الآثار العكسية لذلك على الصعيد العربى، حدوث تحالفات مضـادة فى المنطقة[1].

كانت الاتصالات السرية تجرى على قدم وساق بـين الرياسة والولايات المتحدة الأمريكية أو من خلال السـعودية أو وكالة المخابرات المركزية الأمريكية بالقاهرة. وبـالرغم من وجود تعاطف بين إسماعيل فهمى وكسنجر فى البدايـة. وافق السادات على أثرها على نقاط المناقشة بـين كسـنجر ونكسون فيما عدا تبادل الأسـرى ودون استشـارة وزيـر الخارجية وهى: وقف إطلاق النار، بدأ محادثات للعودة إلـى خطوط ١٠/٢٢، إمدادات مدينة السويس المحاصرة، إمدادات تموينية للضفة الشرقية للجيش الثالـث المحاصـر، مراكـز تفتيش للأمم المتحدة على طريق القاهرة السويس بالاشتراك مع ضباط إسرائيليين، تبادل أسرى الحرب.

---

(١) إسماعيل فهمى ص٤٤٤.

كان من عادة الرئيس الموافقة على ما يعرض عليه بصورة آلية دون أن يقرأه مع كسنجر كوسيط غير أمين مع إسرائيليين مراوغين. وقد لاحظ كسنجر نفسه ذلك على الرئيس الذى كان يميل إلى أخذ قرارات من وحى اللحظة دون التفكير فيها ودون استشارة الوفد المصرى. وقد قام كسنجر نفسه بنفس الدور كالسادات، لا يستشير رئيسه ولا سفير أمريكا بالقاهرة. ولعب دور إسرائيل ومجده الشخصى كالسادات. أحياناً يوافق الرئيس وزير خارجيته على ما يقول، استراتيجية كاملة مكتوبة، ثم ينفرد بالقرار. وعندما أراد إسماعيل فهمى إلغاء كلمة "إنهاء حالة الحرب" من اتفاق فصل القوات أخبره كسنجر أنها خط السادات أضافها على النص المطبوع. لقد كان الرئيس فى الواقع لا يثق فيمن حوله ولا يوفهم حق قدرهم، وكان يهاجم كل مسئول فى حكومته، لم تكن لديه أفكار واضحة عن السياسات الطويلة المدى بل كان يميل إلى أن يحيا يوماً بيوم، لحظة بلحظة. يتعامل مع المشاكل، كل على حدة، بمجرد ظهور كل منها. لقد تأثر الوزير بصفاته الإنسانية أكثر مما تأثر بعبقريته

السياسية. وأصابه بعض القلق لما قد يحدث لمصر إذا استمر الرئيس على هذا المنهج. وكان يدير الدولة بأسلوب المقـامر والمناضل الفردى ضد القصر والإنجليـز. وفـى اللحظـة الحاسمة رفض الوزير التوقيع على وثيقة كامب ديفيد. كـان هناك اعتقاد أن الرئيس يتصف بالمرونـة بينمـا معـاونوه المقربون يتصفون بالتشدد فى حين أن رئيس الوزراء بيجين كان يتصف بالتشدد بينمـا معـاونوه المقربـون يتصـفون بالمرونة. ويقول محمد إبراهيم كامل "أشعر بالفخر إذ أقـول أن سمعة وزارة الخارجية المصرية كانت رفيعة جداً فى تلك الفترة، وأن أى شخص فى الداخل أو فـى الخـارج كـان يستفسر من وزراء الخارجية إذا أراد إيضاحاً حول موقـف مصر ولا يستفسرون من رياسة الجمهورية أو من هيئـات أخرى[١]. وإذا كان عبد الناصر يعتبر أن وزيـر الخارجيـة إنما يعبر عن وجهة نظره فإن السادات كان يخبر أمريكا أن الخارجية أولاد متشددون[٢].

---

(١) إسماعيل فهمى ص٦٦/٧٨/٩٠-٩١/١١١-١١٤/١١٦/١١٩/٣١.

(٢) محمود رياض جـ٢/٥٢٤ جـ١/٣٣٦، محمد إبراهيم كامل ص٥٠٦.

جـ - نموذج التكامل. ويعنى هذا النمـوذج تجـاوز التماهى المطلق فى الجمهورية الأولى والتنافى المطلق فـى الجمهورية الثانية، إلى نوع من التنسيق والتناغم والتكامـل، الوحدة والتنوع، الجمع بين الدعوى ونقيضها فى دعوى ثالثة لا هى الدعوتان الأوليان ولا هى غيرهـا فـى الجمهوريـة الثالثة. ويتطلب ذلك إبداعاً خلاقاً يتجاوز الطرفين الحـدين، فإذا كانت الجمهورية الأولى قد قامت على قـانون الهويـة، والثانية على مفهوم الاختلاف فإن الثالثـة قامـت علـى أن الهوية فى الاختلاف، وأن الاختلاف فى الهوية.

وقد بدأ هذا التكامل فى الجمهورية الثالثـة علـى يـد الوزيرين عصمت عبد المجيد وعمـرو موسـى. كلاهمـا مدنيان، أكاديمى دبلوماسى ودبلوماسـى أكـاديمى. تـولى عصمت عبد المجيد أولاً مسئوولية العلاقات الثقافية والتعاون الفنى بالخارجية ترث وزارة العلاقات الثقافية التى رأسها د. حسين خلاف، تقديراً لدور الخارجية فى العلاقات الثقافية[1].

---

(١) عصمت عبد المجيد ص ٩٩-١٠٠/١١٠.

فمصر وريثة حضارات البحر الأبيض المتوسط، بلد الأزهر ومعقل الإسلام، قلب العروبة وثغر أفريقيا. وبدأ التنسيق مع باقى أجهزة الدولة فى مجال الثقافة والتعليم، وزارة التربيـة والتعليم، والتعليم العالى، والجامعات، والأزهـر، والمجلـس الأعلى للشئون الإسلامية، ووزارة الثقافة. وكانت الـوزارة تضم عناصر ذات توجه يكاد يكون مستقلاً عـن الخط العام للحكومة. وتسعى باستماتة إلى استعادة ما كانت تتمتع به من نفوذ وسلطان قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ وفى الجمهورية الأولى بعد الثورة. ومع ذلك كان الوزير أقـرب إلـى الجمهوريـة الثانية، مؤيداً حركة التصـحيح، ومبـرراً طـرد الخبـراء الروس، وينقد الناصرية بعد انقضاء عهدها، ويتناول حـرب أكتوبر على نحو إنشائى دون تحليل نتائجها السياسية.

وتغير الحال فى عهد الوزير عمرو موسـى فأصـبح التكامل أقرب إلى روح الجمهورية الأولى. فصـدر قـرار وزارى جديد رقم ٧٩٩ بتـاريخ ١٩٩٢/٤/١٤ يحـدد فيـه الظروف الجديدة التى تعيشها مصر وتعمل فيها الخارجيـة المصرية مثل: العالم ذو القطب الواحد والتجمعات الإقليمية،

تحرير التجارة العالمية، وتعدد الأقطاب الاقتصادية، والحذر من المؤسسات المالية الدولية والثورة التكنولوجية، تجاوز البيروقراطية، التجمعات الأهلية مثل جمعيات حقوق الإنسان وحماية البيئة، وفى نفس الوقت نمو الجماعات غير الشرعية، وضرورة وضع منظور استراتيجى شامل، والاعتماد على روح المنافسة والإيمان بالمبادرات، وترشيد الإنفاق. كانت أغراض التنظيم الجديد مواكبة التغيرات المستجدة إقليمياً ودولياً، والإفادة من ثورة الاتصالات وشبكة المعلومات، والقيام بدور إقليمى رائد ودبلوماسية متعددة الأطراف، ومواجهة تحديات المجتمع المصرى، ومزيد من التخصص فى العمل الدبلوماسى، وتطوير المهارات الدبلوماسية وقدرات الدبلوماسى، وتحمل الأفراد مزيد من المسئوليات، وترشيد عملية صنع القرار. وتم تطوير المعهد الدبلوماسى وإدخال اللغات الحية ونظم المعلومات، وتنظيم الدورات العلمية والثقافية للمتابعة الشاملة وإقامة الندوات، ومعرفة المناطق التى يرسل إليها الدبلوماسيون. وأسس الوزير المجلس الاستشارى للشئون الخارجية من دبلوماسيين

وأكاديميين وخبرات. وفتح قنوات للتعاون مع مراكـز الأبحاث العلمية. كما أنشئت إدارة لشئون مجلسـى الشـعب والشـورى لأول مـرة للتنسـيق بـين وزارة الخارجيـة والمؤسسات الدستورية التـى ظلـت علـى الهـامش فـى الجمهوريتين الأولى والثانية[1].

وبدأت الخارجية مع الرياسة تعود إلى الثواب الوطنية والقومية السياسية المصرية خاصة فيما يتعلق بقضايا الحرب والسلام مثل: تأييد المطالب الفلسطينية، معارضـة السـلام المنفرد ومشاريع الاستسلام، وعدم تجاوز السلام البارد بعـد تحرير الأرض، وتأجيل المفاوضات المتعـددة الأطـراف، ومقاطعة مؤتمر الدوحة. وتجميد خطوات التطبيع ... الـخ، وإبلاغ وزير الخارجية مجلس الجامعـة العربيـة بتجميـد خطوات التطبيع فى أبريل ١٩٩٧ ثم أخيراً سـحب السـفير احتجاجاً على العدوان الإسرائيلى على الشـعب الفلسـطينى وتطبيقاً لمؤتمر القمة العربى الأخير فى القـاهرة. وعـادت

---

(١) د. جهاد عودة ص٥٢-٥٥/٥٧-٥٩/٦٦-٦٧/٧٠.

الخارجية من جديد مؤسسة ولادة لجيل جديد من الدبلوماسيين المصريين المدافعين على الثوابت الوطنية في السياسة المصرية مثل فتحى الشاذلى نائب وزير الخارجية الذى أعلن أن لغة نتانياهو تبعث على الاشمئزاز، وأنها إطلاق لصيحات الحرب، وأن نتانياهو لم يعد شريكاً فى عملية السلام.

وبدأ التفاعل من جديد بين الدوائر السياسية للخارجية المصرية تدعيماً لنضال الشعب الفلسطينى والانتفاضة الأولى والثانية وبزوغ الدولة الفلسطينية وعاصمتها القدس، والتضامن العربى، ورفع التناقض بين الثورة العربية والثورة الإسلامية فى إيران، والعمل على تحرير ما تبقى من أراضى محتلة فى الجولان بعد أن تم تحرير جنوب لبنان. وعادت مصر تكتشف ريح الشرق، الصين واليابان وكوريا، وتتطلع إلى اللحاق بالنمور الأسيوية، وإعادة الجسور مع الاتحاد السوفيتى بالرغم من انهيار النظم الاشتراكية، وإقامة تجمعات إقليمية جديدة في مواجهة العولمة والشركات المتعددة الجنسيات، مجموعة الثمانية، مجموعة الخمسة عشر، ومجموعة الثمانية عوداً إلى الدائرة الأسيوية

الإفريقية، وتحييد أوربا ومبـادرات الحـوار بـين الشـمال والجنوب، والتفاعل مع مشاريع الشرق أوسطية والمتوسـطة دون أن تكون الباب الخلفى للتطبيع مع إسـرائيل أو تكـون بديلاً عن القومية العربية، وتغيير الرأى العام الأمريكى دون التفريط فى استغلال الإرادة المصرية[1]. ولما كانت الثقافـة السياسية للخارجية المصرية هى نفسـها الثقافـة السياسـية الداخلة فتم التأكيد على ضرورة توسيع الهامش الـديمقراطى فى مصر. فالسياسة الخارجية تعبير عن السياسة الداخليـة. يصنعها الشعب قبل أن تصوغها الرياسة.

ويدل على ذلك تحليـل مضـمون خطـب وبيانـات وتصريحات الوزير عمرو موسى على مدى أربعـة أعـوام ١٩٩٤-١٩٩٧ فى منتصف عهده منذ ١٩٩١ حتى الآن على سلم الأولويات فى الثقافة السياسية للخارجية المصرية وهى: أمريكا (بيانات وخطب نيويـورك، وواشـنطون، وجـورج تاون، وهيوستن) ثم أفريقيا ثم الأمم المتحـدة، ثـم الشـرق

---

(١) د. جهاد عودة ص ٣٦٠-٣٦٢.

الأوسط ومجلسى الشعب والشورى والمتوسطية ثم أوربا وآسيا وجامعة القاهرة، ومرة واحدة تل أبيب[1].

ومن حيث الموضوعات تعود مصر بؤرة للدوائر الثلاث، الدائرة العربية والدائرة الإفريقية الأسيوية التى تختلف كثيراً عن دول عدم الانحياز أو الدول الإسلامية ثم يضاف إليها دائرة العالم كله فى عصر العولمة. ولا فرق بين السياسية الداخلية والسياسية الخارجية. فالمجتمع واحد فى الداخل والخارج. وقوة الخارج فى قوة الداخل كما هو الحال فى كل التحولات الثورية، الثورة الفرنسية وخروج نابليون من الداخل الخارج، والثورة الأمريكية، والثورة الاشتراكية، والثورة الإسلامية فى إيران.

فعلى الصعيد الوطنى تظهر موضوعات التنمية والخصخصة والمرأة والسكان وحقوق الإنسان والبيئة. وهى الموضوعات التى أرادها عصر العولمة أن تشغل الدول

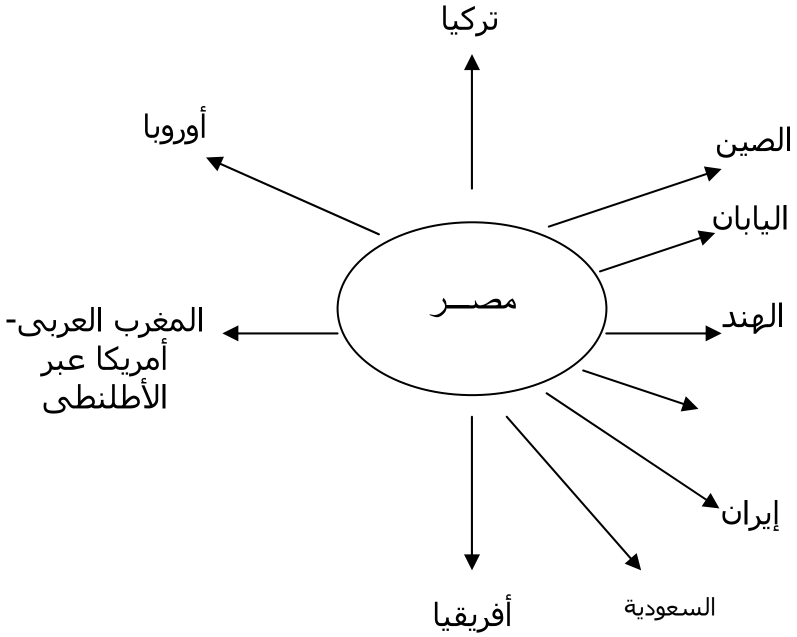
---

(١) أمريكا أفريقيا (٨)، الأمم المتحدة (٧)، مجلسى الشعب والشورى (٥)، الشرق الأوسط، المتوسطية (٤)، آسيا، أوربا، جامعة القاهرة، القاهرة (٣)، تل أبيب (١).

النامية بعيداً عن الدولة الوطنية. وعلى الصعيد العربى تظهر بطبيعة الحال القضية الفلسطينية، وحقوق شـعب فلسـطين، وإقامة السلام على العدل، وضرورة تطبيق قرارات الأمـم المتحدة ١٩٤/٣٣٨/٢٤٢، والالتـزام بالشـرعية الدوليـة، وفضح جرائم إسـرائيل، وعـدم شـرعية المسـتوطنات، وضرورة إخلاء المنطقة من أسلحة الدمار الشامل. ثم تـأتى باقى الموضوعات العربية ليبيا والعراق والسودان وإريتريـا ضد مخاطر الحصار والتهديد والتقسيم والحـروب الأهليـة والعرقية والطائفية دفاعاً عـن الأمـن القـومى العربـى، وضرورة تفعيل دور الجامعـة العربيـة ومنظمـة الوحـدة الإفريقية، ومجموعة الثمانية، ومجموعـة الخمسـة عشـر، والكوميسا، والحوار العربـى الأوربـى، وحـوار الشـمال والجنوب، وبرشلونة والوقوف ضد سياسة التطهير العرقـى فى البوسنة والهرسك وكوسوفو والشيشان. كل هذه التجمعات الإقليمية والدولية إنما هى دوائر لتحركات مصر بمـا فيهـا الشرق أوسطية المتوسطية دون أن يكونا بديلين عن القومية العربية أو بابين خلفيين للتطبيع مع إسرائيل. وعلى الصـعيد

الدولى تعى الخارجية المصرية تغير العالم وثورة الاتصالات والتحول إلى الألفية الجديد، والانتقال من قرن إلـى قـرن، ونظام العولمة ومؤسساته مثل منظمـة التجـارة العالميـة، واتفاقية الجات والديون التى تثقل كاهل دول العالم الثالـث، وإصلاح المنظمات الدولية بعيداً عن سيطرة الدول الكبرى، وضرورة حل المنازعات بالطرق السلمية، ونهايـة الـنظم العنصرية من العالم مثل جنوب أفريقيا، فـى عـالم متعـدد الثقافات، تتحاور فيه الحضارات ولا تتصـارع، تلتقـى ولا تتصادم. هذه هى الموضوعات الغالبة على خطب وبيانـات عمرو موسى تذكر بالجمهورية الأولى فقد كان من تنظيمهـا الطليعى. يمكن إذن طى صفحة الماضى الذى خـرج علـى الثوابت الوطنية فى الثقافة السياسية للخارجية المصرية باسم الواقعية السياسية دون الوقوع فى أحلام الجمهورية الأولـى وطوباوياتها.

ومن ثم تعود مصر إلى مركز العالم أفريقيا فى جنوبها وأوربا فى شمالها والمغرب العربى، وأمريكا عبر الأطلنطى فى غربها، وآسيا فى شرقها.



مصر دولة عربية إسلامية أفريقية فى قلـب منطقـة الشرق الأوسط فى حوض البحر المتوسط، فى المركز بـين أوربا وآسيا وأفريقيا. كما أنها دولة نامية تتفق مصالحها مع الخط العام لدول العـالم الثالـث. وهـى قـادرة بميراثهـا

الدبلوماسى الطويل وعمقها التاريخى على تحـرك إقليمـى ودولى فى مواجهة العولمة، لقـاء الحضـارات واسـتمرار التاريخ فى مواجهة صراع الحضارات ونهاية التاريخ. وهى فى قلب الحضارات القديمة، اليونان والرومان غرباً، وفارس والهند شرقاً. ساهمت فى قلب الحضارات الإسلامية على نقل حضارات العالم من العصر القديم إلى العصور الحديثة حتى ورثتها أوربا، من ابن سينا وابن رشد وابن خلدون والحسـن بن الهيثم إلى جاليليو واسيبنوزا وكانط. ومـن ثـم تتحـول الثقافة السياسية للخارجية المصرية مـن الدبلوماسـية إلـى التاريخ[1].

٣- الجيش، والرأى العام، والأحـزاب، والمجـالس الدستورية والقضاء. إذا كانت الرياسة والخارجية هما أهـم دائرتين سياسيتين فى صنع القرار وفى الاتفاق أو الاختلاف أو التكامل بينهما فإن باقى دوائر الثقافة السياسية أقل فاعلية

---

(١) خطاب فـى كليـة الاقتصـاد والعلـوم السياسـية بجامعـة القـاهرة ١٩٩٥/١١/١٢. المؤتمر الوزارى الأوروبى المتوسطى ١٩٩٥/١١/٢٧ جـ٣/١٢٠-١٣٣-١٣٤.

لظروف وأوضاع كل منهما مثل الجيش، والرأى العام، والأحزاب السياسية، والمجالس الدستورية. فالجيش طبقاً للدستور لا يتدخل فى السياسة وإن كان هو الحامى للمكتسبات الشعبية. والرأى العام كان فى معظمه حكراً على الحزب الواحد بالرغم من تحوله تدريجياً إلى التعددية الحزبية من الجمهورية الأولى حتى الجمهورية الثالثة. والأحزاب السياسية فى غالبيتها هى الحزب الحاكم الذى هو الرياسة، وضعف أحزاب المعارضة. والمجالس الدستورية، الشعب والشورى يتحكم فيهما الحزب الحاكم أى الرياسة بالانتخاب أو التعيين.

أ- الجيش. وهو المدافع عن سلامة الوطن مع مجلس الأمن القومى فى الحرب والسلم. كان الجيش جزءاً من الحياة السياسية قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ وازداد دوره بعدها. كان هناك إعجاب فى الجيش بالعسكرية الألمانية فى الأربعينات عند الثلاثى الحربى " كما تصفهم السفارة البريطانية " فى حكومة على ماهر: عبد الرحمن عزام وزير الأوقاف، وصالح حرب وزير الدفاع، وعزيز المصرى

رئيس هيئة الأركان[1]. فعدو عدوى صديقى [2].

وحركة الضباط الأحرار هى استمرار للحركة الوطنية فى الأربعينات. وإلغاء النحاس لمعاهدة ١٩٣٦ مثـل تـأميم ناصر للقناة عام ١٩٥٦ والذى وضع حداً لمعاهدة الجلاء فى ١٩٥٤. كان وجود العسكريين المصـريين فـى الخارجيـة نادراً. فبعد عودة الوزارة فى ١٩٢٢ بعد ثـورة ١٩١٩ تـم اختيار السلك الدبلوماسى من موظفى الحكومة من مختلـف الوزارات أو من الموظفين من خـارج الحكومـة أو مـن أصحاب المهن الحرة أو مـن صـفوف العسـكريين مثـل البكباشى صالح عبد الرحمن أفندى قنصلاً من الدرجة الثانية فى جدة. لذلك تمثل ثورة ١٩٥٢ بداية عهد جديد للخارجيـة المصرية. فقد تغلغل العسكريون فى الخارجيـة. وخرجـت الطبقة الأرستقراطية لتحل محلها الطبقة الوسطى. لم يـدخل العسكريون قبل الثورة إلا ثلاثة: اللواء على نجيب الـوزير

---

(١) د. صفاء شاكر ص ١٢١ محمود رياض جـ٢/٢٨٠، محمـد إبـراهيم كامل ص ١٢.

(٢) د. صفاء شاكر ص ٢٢٣-٢٢٤.

المفوض فى سوريا، واللواء أركان حرب محمد إبراهيم سيف الدين الوزير المفوض فى الأردن، والفريق عزيز المصرى الوزير المفوض فى الخاصة ثم الوزير المفوض فى الاتحاد السوفيتى. وفى عام ١٩٦٢ بلغ عدد العسكريين اثنين وسبعين ضابطاً من مجموع عدد السفراء بالخارجية وهم مائة أى بنسبة ٧٢%. وكان سفراء مصر فى أوربا كلهم من الضباط عام ١٩٦٢ باستثناء ثلاثة من المدنيين.

وكما أن هناك اتفاقاً بين الخارجية والرياسة، هناك أيضاً اتفاق مشابه بين الخارجية والرياسة والمؤسسة العسكرية باستثناء ما قبل هزيمة ١٩٦٧ فى الجمهورية الأولى وما بعد انتصار ١٩٧٣ فى الجمهورية الثانية. فالعمل السياسى عمل عسكرى تمهيدى، والعمل العسكرى عمل سياسى تنفيذى. العمل السياسى تتويج للعمل العسكرى، والعمل العسكرى تحقيق للإرادة السياسية. فحرب ١٩٧٣ تمت بناء على خطة جرانيت ٢٠٠٠ التى أعدها ناصر ورياض وفوزى فى عمق سيناء. كما طلب ناصر من فوزى تقريراً عن الموقف العسكرى قبل مبادرة روجرز. وكان

التعاون بين الخارجية والمؤسسة العسكرية فـى ١٩٧٣ رد فعل على الفصل بينهما فى ١٩٦٧. وكان رياض على صلة بفوزى، فكلاهما زملاء دراسة من دفعة ١٩٣٦.

ويمكن للجيش القيام بضغوط على القيادة السياسية فى حالة التراخى العسكرى. فقد تململ الجيش بعد إعداد فـوزى له من التراخى فى تحرير سيناء وتأجيل سنة الحسم إلى مـا لا نهاية والرغبة فى اسـترداد كرامتـه وكرامـة الشـعب الوطنى. وكانت القوات المسلحة قبل ذلك تلـح علـى عبـد الناصر للقيام بعمل عسكرى ضخم ضد إسرائيل خصوصـاً سلاح الطيران كرد فعل على غارات إسرائيل فـى العمـق. وقد أخطرت الخارجية موسكو بالاستياء فى أوساط الجـيش لعدم تزويدهم بمعدات سبق التعاقد عليها مثـل الصـواريخ الخاصة بفتح الثغرات فى حقول الألغـام وأدوات التنشـين للمدفعية بعيدة المدى وأجهزة الرؤية الليلية للمدرعات. وبعد الغارات الإسرائيلية فى العمق طالب ضباط سلاح الطيـران بضرورة تماسك الجبهة الداخلية. فالجيش جـيش الشـعب،

والشعب شعب الجيش[1]. ودون التنسيق بين الخارجية والجيش تحدث النكسات العسكرية كما حدث فى ١٩٦٧ أو السياسية كما حدث فى ١٩٧٣. ففى حرب ١٩٦٧ لم يكن هناك تنسيق بين الخارجية والجيش. وقبلها ببضعة أسابيع فقط تم إنشاء غرفة عمليات سياسية بالخارجية لوضع تقييم دقيق للنتائج، مركزة على عبد الناصر ودائرته المقربة. وكان عبد الناصر قد أخذ قراراته بسحب قوات الأمم المتحدة من سيناء، دون استشارة أحد من الخارجية، عن طريق وزير الخارجية إلى الجنرال ريكى الذى رفض استلام الطلب إلا عن طريق الأمم المتحدة. فطلب عبد الناصر انسحاب قوات الأمم المتحدة من بعض المواقع فحسب. ثم تم إبلاغ الخارجية. ورفض عبد الناصر مذكرة الخارجية والتحليلات العقلانية، واتخذ سلسلة من القرارات الفردية الذاتية. واندلعت الحرب وهزمت مصر، وأفل نجم عبد الناصر، وانتهى مستقبله السياسى. وكان الأمر مجرد وقت. لا فرق إذن بين هزيمة ٦٧ العسكرية وهزيمة ١٩٧٣ السياسية إلا أن الأولى

---

(١) محمود رياض جـ ١/٢٤٦/٣٦٩/٢٢٠/٣٣٦/٣٨٣ جـ ٢/٣٦٩.

كانت لصالح الوطن والثانية كانت لصالح الغرب، الولايـات المتحدة وإسرائيل. كانت الفردية فى قائـد الجـيش ١٩٦٧، وفى الرياسة فى ١٩٧٣. فرح الأول بدخول طائرتى مـيج ٢١ للاستطلاع فوق بير سبع التى لا تبعد إلا بضع دقـائق عن الحدود المصرية لإثبات مدى قوة سلاح الطيران. وبعـد هزيمة ١٩٦٧ قدم عامر طلباً بنقل أسماء عشرة من ضـباط إلى الخارجية منهم أحمد إسماعيل. ولم يقبل ناصر إلا بعـد استشارة رياض. ثم انتحر قائد الجـيش فـى ١٩٦٧. فهـو المسئول عن الهزيمة العسكرية كما أنه مسئول عن الانفصال مع عسكرى آخر عبد الحميد السـراج فـى ١٩٦١. وكـان الجيش قد أصبح مؤسسة سياسية وليست عسكرية. وتخيـل أكاليل النصر بدلاً من التدريب فكانت هزيمة ١٩٦٧[١].

وقامت حرب الاستنزاف ١٩٦٨-١٩٧٠ بضغوط من الجيش. بل لقد حدث عدة مرات عبور جزئى إلـى الضـفة الشرقية. كما اقتحمت قوات الصاعقة موقعاً بالضفة الشرقية،

---

(١) إسماعيل فهمى ص ٤٢/٤٠، رياض جـ ٧٠/٣٥/٤٤/١.

ورفع العلم المصرى عليه فى يوليـو ١٩٦٩ بـالرغم مـن استمرار غـارات إسرائيل فى العمق. بعـدها بـدأ التغيـر الأمريكى بناء على قدرة القوات المسلحة الدخول فى معركة عسكرية لتحرير الأرض.

كان رياض يحادث عبد الناصر فى المسائل السياسـية والعسكرية معاً، سياسة الوصول إلى المضايق مما يؤدى إلى تحريك الموقف الشامل. كانت الخطة دفاعية هجومية. ووافق عبد الناصر على الخطة ٢٠٠٠. وأخطره فوزى أن القـوات المسلحة جاهزة لتنفيذها ابتداء مـن مـارس ١٩٧١، وهـو الموعد الذى حدده ناصر. واستدعى السادات الفريق محمـد صادق وزير الحربية للحصول على طـائرة بعيـدة المـدى لتحرير كل الأراضى العربية. وكان رأى احمـد إسـماعيل تحريك الموقف سياسياً دون الوصول إلى المضايق. ثم تبنى رأى فوزى ورياض.

ولم يتعلم السادات دروس ١٩٦٧ بضرورة الدراسـة أولاً. وفى اجتماع مجلس الوزراء قالوا له "إحنا وراءك يـا

ريس ونؤيد المعركة". وكان الجيش السورى قد تعاطف مـع الجيش المصرى فى ١٩٥٦. بل أنه هو الذى فرض الوحدة فى ١٩٥٨ عندما استدعى المجلس العسكرى السورى الملحق العسكرى المصرى بسفارة مصر فى دمشق لعرض الوحدة. واجتمعت أركان حرب الجيوش العربية لوضع خطة لعمـل جماعى عربى مشترك. وكثف الجيش اتصالاته مع الجـيش السورى تحت قيادة المشير أحمد إسماعيل لتحديـد موعـد المعركة، وأثناء سير حرب ١٩٧٣ تدخل السادات بقـرارات عشوائية فحدثت الثغرة لعدم وجود قيادات ميدانيـة للتعامـل معها تكراراً لأخطاء ١٩٤٨ لولا دفاع اللواء صـادق عـن قطاع غزة. غير السادات خطة الهجوم إلى خطـة عبـور، وحول النصر إلى هزيمة. وضغط الجيش لتصـفية الثغـرة والرئيس يرفض ويسوف ويماطل. وكان الخطأ أمـر فرقـة مدرعة بالعبور إلى شرق القناة من الاحتياطى الـذى يـدافع عن غرب القناة لتطوير الهجوم يوم ١٠/١٤[١].

---

(١) محمود رياض جـ ١/٣٧١/١٦٦/٤٣٩/٤٥٩ جـ ٢/٨٣/١٧٤/٢٢٦-٢٢٨/٤١٠-٤١١/٤١٢-٤٢٩.

وبعد وفاة عبد الناصر عقد السادات اجتماعاً مشـتركاً لمجلس الدفاع يضم وزراء الحربية والخارجيـة والداخليـة والإعلام ورئيس المخابرات العامة والحربية. وقرر وقـف إطلاق النار ثلاثة شهور أخرى[1]. كما استشار خبراء وزارة الخارجية فى كيفية تطبيق القرار ٢٤٢. ولما تصور الرئيس أن عبد الناصر كان ينفرد بالقرارات أراد أن يقـوم بـنفس الشئ كأحد مظاهر الزعامة مع أن عبد الناصر منذ يونيـو ٦٧ لم ينفرد بقرار سياسى أو عسكرى دون الرجـوع إلـى وزيرى الخارجية والحربية. وأحياناً كان يستمع إلـى أكبـر عدد من الآراء، والرئيس فى النهاية صاحب القرار. وبعـد اجتماع السادات بروجرز وسيسكو استبعد الحل العسـكرى والاستعداد له على قدم وساق. كان يتصل بأمريكا مباشـرة. وكان وزير الخارجية يعلم ذلك فيما بعد عن طريق السفارات المصرية والأجنبية فى الخارج. ويقول لكسنجر "جيشى! أولاً وجدت صعوبة فى إقناعه بالحرب والآن أجد صـعوبة فـى

---

(١) محمود رياض جـ١/٣٠٣، جـ٢/٣٧١/٣٧٦/٤١٢-٤٢٩/٣٦٩/٣٨١، إسماعيل فهمى ص٥٢/١١٧-١١٨.

إقناعه بالسلام". وهى إهانة لجيش مصر مرتين.

وبعد أن اندلعت الحرب فـى ١٩٧٣ غيـر السـادات خططها من خطة تحرير إلى تحريك، ومن استرداد سـيناء على الأقل إلى ما بعد المضايق إلى إثارة الرأى العام للحـل المنفرد. فأدى النصر العسكرى للقوات المسلحة إلى هزيمـة للإرادة السياسية. وقد انفرد بالقرار أيضاً بعيداً عن شـريك الحرب الحليف السورى. غير خطة الهجوم إلى خطة عبور، وحول النصر إلى هزيمة. وفى اتفاقية فصل القوات رفـض الجمسى سحب القوات المصرية غرب القناة بعد العبور. كان السادات يثق فى الخبراء العسكريين الأمريكيين أكثـر مـن المصريين لمعرفة خطوط الهدنة ومدى انسحاب إسرائيل فى حالة الحل الجزئى. وأبلغهم أن وزيرى الخارجيـة والـدفاع يعارضان سياسته. فى حين وافق السادات فجأة على قصـر الوجود العسكرى المصرى على شرق القنـاة علـى ٧٠٠٠ جندى بعد أن عبر ١٠٠٠٠، ٣٠ دبابة بعد أن عبرت ١٠٠٠ فى حين أن كسنجر كان يتوقع ألا يقبل السادات بأقـل مـن ٢٥٠ دبابة. وبكى الجمسى بعدها.

وانتهت المكاسب العسكرية التى تحققت فى المراحـل الأولى لحرب أكتوبر إلى خسارة سياسـية بسـبب سـيطرة كسنجر على المسرح السياسى خاصة فى تجزئـة القضـية واتباع سياسة الخطوة خطوة أى الحل المنفـرد. واعتـرف كسنجر لبوتفليقة وزير خارجية الجزائر أنهـم لا يعتبـرون السادات عدواً لهم. ووقعت المنطقـة فـى حالـة اللاسـلم واللاحرب[١].

وفى خطبة السادات الشهيرة أمام مجلس الشعب فـى نوفمبر ١٩٧٧ لاحظ الجمسى وعرفات أنـه أعـاد عبـارة استعداده للذهاب إلى آخر العالم، إلى الكنيست الإسـرائيلى، مرة ثانية. وقد ادعى البعض أن السادات قد عرض فكرتـه على مجلس الأمن القومى ووافق عليها، وأنه بعد العودة من بوخارست وطهران والرياض دعا مجلس الأمن القومى فـى ١١/٥ ليعطى ملخصاً عن الرحلة ويقول فى النهاية عرضـاً "إنى مستعد للذهاب إلى القدس وإلقاء خطاب فى الكنيست لو

---

(١) محمود رياض جـ ٤٣٧/٨/١.

كان فى هذا إنقاذاً لدم أبنائى". وقد صرخ الجمسى رافعاً يديه "الكنسيت كلا، الكنيست كلا ...هذا غير ضـروري". وهـو رجل نظام. واستمر السادات وكأنه لم يسمع صراخ الجمسى. وبعدها زار دمشق والسعودية اللذين رفضا الزيـارة. ولمـا سأله وزير الخارجية إسماعيل فهمى: أهـذه دكتاتوريـة أم ديمقراطية ؟ ولماذا لم تبلغ أعضاء مجلس الأمن القـومى؟" قال: "لن أتناقش مطلقاً مع أى فرد. أنى لا أهـتم بـرأى أى شخص. لن أفعل هذا مطلقاً". واستقال الوزير. كما اسـتقال محمد رياض، وزير الدولة للشئون الخارجية قبل أن يسـتلم عمله خلال ست دقائق. وعرض عليه مصـطفى خليـل أن يذهب معه إلى الرحلة. ومع ذلك اعترض تفصـيلياً علـى مشروع المعاهدة الذى قدم للوفد المصرى أربعاً وعشـرين ساعة قبل الاجتماع[1].

ب- الرأى العام. والرأى العام لـه ضـغوطه علـى الخارجية والرياسة بل والجيش. فأبناؤه من الشعب. والرأى

---

(١) إسماعيل فهمى ص٣٩٨/٤٠٧/٤١٠/٤١٢.

العام هو الوعاء للثوابت فى الثقافـة السياسـية للخارجيـة المصرية. ويؤكد إسماعيل فهمى ذلك بقوله "وفـى الـداخل جعلت سياستى أن أقيم حواراً مستمراً مع مجلـس الشـعب والصحافة وأن الصلة بين السياسة الخارجيـة والسياسـة الداخلية موطن القوة"[1]. ويتجلى الرأى العام أولاً وقبل كـل شئ فى المظاهرات الطلابية. فالطلاب هم المؤشـر علـى الحياة الوطنية فى مصر، مظاهرات الطلاب فى ١٩٦٨ ضد أحكام الطيران، وفى ١٩٧١ ضد تأجيل معركة التحرير بعد سنة الحسم، وفى يناير ١٩٧٧ ضد غلاء الأسـعار والتـى دفعت الرئيس إلى زيارة القدس فى نوفمبر نفس العام للبحث عن أحلاف الخارجية، وفى ١٩٩١ وفـى ١٩٩٨ لإيقـاف العدوان الأمريكى على العراق والثانى، وفى ١٩٩٩ تضامناً مع الانتفاضة فى فلسطين، وكثيرة المناسبات الأخرى مثـل غزو جنوب لبنان وحصار بيروت، حرب المفاعل النـووى العراقى، إنزال الطـائرة المصـرية مـن فـوق مالطـة، ومظاهرات ٩/١٠ يونيو لإرجاع عبد الناصر فـى ١٩٦٧.

(١) إسماعيل فهمى ص١٦٥/١٩/٢٨٣. رياض جـ ٣٩٧/١/٢٩٤/٤٧٧.

وعندما سأل شوين لاى عن أسباب مظاهرات الطلاب اخبره رياض بسبب الاحتلال ونفاذ الصبر. كان فـى بدايـة عـام ١٩٧١ توتر شديد فى مصر وأزمة داخلية فى البلاد. فبعـد مد عام الحسم انخفضت شعبية الرئيس، وقامت مظـاهرات الطلاب، واعتصموا فى ميدان التحرير. واندلعت مظاهرات العمال ضد الوضع الاقتصادى المتدهور. وعرف هذا الجيل بجيل السبعينات. وتبلغ الذروة فى جنازة عبد الناصـر فـى سبتمبر ١٩٧٠ عندما حملته الملايين على الأعناق وإغمـاء العشرات فى مقابل جنازة السادات التى حضرها أربعة مـن رؤساء أمريكا السابقين، والشوارع فارغة من الناس، وجنازة كنيدى التى قدمت فيها المرطبات والفطائر للمعزين. ومثلهـا مظاهرات التأميم فى ١٩٥٦، والوحدة مـع سـوريا فـى ١٩٥٨. وأحياناً تتحول المظاهرات إلى مقاومة شعبية مثـل ١٩٥٦ وفى ١٩٧٣ أثناء حصار السويس أو إلـى صـمود عسكرى مثل معركة رأس العش وإغراق المدمرة ايلات بعد الهزيمة فى ١٩٦٧. يعبر الرأى العام عن نفسه أيضـاً مـن خلال مواقف المثقفين الوطنيين والكتاب والأدباء والفنـانين

الذين يماثلون الدبلوماسيين المثقفين فى الخارجية المصـرية. وهناك مؤشرات أخرى مثل فيلم ناصر ١٩٥٦ الـذى فجـر حنين الناس إلى المقاومة بدل حالة الاسـترخاء والضـياع، وتمثيلية أم كلثوم أو التمثيليات التليفزيونيـة لأسـامة أنـور عكاشة "ليالى الحلمية"، "زيزينيا"، "الراية البيضاء"... الـخ. وهناك أيضاً انتخابات اتحادات الطلاب والنقابـات المهنيـة، المهندسون والأطباء والمحامون. وقد أنشئت لجـان شـعبية لمقاومة التطبيع ومساندة شعب العراق. بل إن مراكز حقوق الإنسان والمجتمع المدنى والمرأة وجماعات التنوير خرجـت عن إطارها الفردى التقليدى وأصبحت جـزءاً مـن حركـة الاحتجاج العام فى المجتمع.

جـ - الأحزاب. كانت الأحزاب وصـحافتها خاصـة حزب الوفد تقوم بدور مؤثر فـى الرقابـة علـى السياسـة الخارجية المصرية التى تخرج على الثوابت الوطنيـة فـى الثقافة السياسية. ولما اصطدمت الثورة بها فى أول سنتين تم إلغاء الأحزاب وتأميم صحافتها. وتأسـيس نظـام الحـزب الواحد فى الجمهورية الأولى. ونشأت المنابر فى الجمهورية

الثانية كأجنحة فى الحزب الحاكم قبل أن تتحول إلى أحزاب معارضة نشأت فى حضن السلطة وبقـرار منهـا أو مـن القضاء. فـإذا اشـتدت وخرجـت عـن دور المعارضـة "المستأنسة" اصطدمت بالسلطة. وهو ما حـدث بعـد حـل الاتحاد الاشتراكى والقبض على أعضاء اللجنـة المركزيـة فيما سمى بثورة التصحيح فـى ١٥ مـايو ١٩٧١، وبعـد الانتفاضة الشعبية فى يناير ١٩٧٧، وغلق صحف المعارضة ثم إدخال كل المعارضين على كافة خصـائلهم، الناصـرية والإسلامية والماركسية والوفدية فى مذبحة سبتمبر ١٩٨١.

كانت مهمة الحزب الواحد الحاكم ولجنتـه التنفيذيـة العليا أثناء الجمهورية الأولى التصديق على قرارات الرياسة والموافقة على سياستها أو مجرد إخبارها بما اتخذ سلفاً مـن قرارات. فقد طلب عبد الناصر وهو فى المستشـفى علـى صبرى عضو اللجنة التنفيذية العليا لاستطلاع رأى اللجنة فى مبادرة روجرز. واجتمع بهم الرئيس بعد عودتـه لمناقشـة المبادرة معهم. وقد قام الرئيس بشرح المبادرة بنفسـه فـى المؤتمر القومى للحزب وعـرض أسس الحل الشامل. كمـا

طالب عبد الناصر على صبرى بزيـارة موسـكو اشـتراكاً للحزب فى المفاوضات مع دولة الحزب فيهـا لـه السـلطة العليا. وأدرك عبد الناصر بعـد هزيمـة ١٩٦٧ ضـرورة التحرر من جماعات الضغط ومراكز القـوى عـن طريـق إجراء انتخابات حرة على أساس حزبين. ثم تخلى عن الفكرة إلى ما بعد إزالة أثار العدوان[1]. وكان قد أدرك من قبـل أن أحد أسباب الانفصال التعددية الحزبية فى سوريا والحـزب الواحد فى مصر، وفرض نظام الحزب الواحد فى سوريا بعد حل الأحزاب.

ولم يتغير الأمر فى الجمهوريـة الثانيـة حتـى بعـد التجربة الحزبية التى تقوم على التعدديـة المحـدودة نظـراً لسيطرة الحزب الحاكم. واستمر الأمر كما هـو عليـه فـى الجمهورية الأولى، حزب واحد غير مؤثر، مهمته الاحتفالية أو الموافقة بعد العرض. ففى اجتماع طارئ مشترك للجنـة التنفيذية العليا للاتحاد الاشتراكى ومجلـس الـوزراء فـى

---

(١) محمود رياض جـ ٨٠/١، جـ ١٧٥/٢.

١٩٧٠/٩/٢٨ كان الهدف ترتيـب جنـازة عبـد الناصـر. وعرض على اللجنة التنفيذيـة العليـا ومجلـس الـوزراء ترتيبات. الجنازة وقرأ البيان السياسى الـذى كتبـه وزيـر الخارجية محمود رياض يؤكد فيه على الاستمرار فى سياسة عبد الناصر، والتمسك بالتحالف مع الاتحاد السـوفيتى. ثـم اجتمعت اللجنة المركزية فى ١٩٧٠/١٢/١٦ لرفض اقتراح ديان بانسحاب إسرائيل إلى منطقة المضـايق وفـتح قنـاة السويس للملاحة الدولية، وهى المبادرة التى نسبها السـادات إلى نفسه. كما اجتمعت اللجنة فى ٤/٢٥ لمناقشـة موضـوع الوحدة مع ليبيا الذى اقترحه الرئيس ذرا للرماد فى العيون. ودعا الرئيس مجلس الدفاع الوطنى لمناقشة مهمـة يـارنج مبعوث الأمم المتحدة ومشـروع السـلام فـى ١٩٧١/٢/٢ ودراسة الموقف السياسى والعسكرى بعد ٢/٥ موعد انتهـاء فترة إطلاق النار. وشارك فى الاجتماع عدد مـن أعضـاء اللجنة التنفيذية العليا: حسين الشافعى، على صبرى، محمود فوزى، عبد المحسن أبو النور، عزيـز صـدقى، محمـود رياض، الفريق فوزى، شعراوى جمعة، سامى شرف، أحمد

كامل رئيس المخابرات، والفريق صادق رئيس الأركان لإبداء الرأى. واستجاب الرئيس لنداء السكرتير العام بمد فترة وقف إطلاق النار ثلاثين يوماً لإعطاء السلام فرصة وللفريق فوزى الوقت الكافى للاستعداد للمعركة. ثم جددت المدة إلى أجل غير مسمى حتى بدأت ضغوط الجيش والشعب لتحرير الأرض المحتلة بالقوة.

د- المؤسسات الدستورية. وأهمها مجلسا الشعب والشورى وهما مجرد مجلسان يخطران بما استقر عليه الرئيس للعلم والإحاطة دون مناقشات لما اتخذه من قرارات حاسمة فى الحرب والسلام. تسوده أغلبية من الحزب الحاكم، الحزب الواحد فى الجمهورية الأولى أو حزب الأغلبية فى الجمهوريتين الثانية والثالثة. لذلك تضعف المعارضة اليسارية أو الوفدية فى غياب المعارضة الإسلامية الشرعية والمعارضة الماركسية بالرغم من وجودها فى الشارع المصرى. ولما كانت انتخاباته فى كثير من الدوائر مزورة كثيراً ما صدرت أحكام قضائية ببطلان بعض النواب أو ببطلان مجلس الشعب كله لأن القوانين الانتخابية والتى تمت

الانتخابات طبقاً لها غير دستورية مثل الانتخابات بالقائمة التى تعارض الدستور الذى يقر بالانتخابات الفردية، "صوت واحد لفرد واحد". الرئيس مركزه وملهمه وقائده وليس له إلا التصفيق والتهليل مثل مشهد رقص أحد النواب بعد تراجع عبد الناصر عن تنحيه يوم ١٠ يونيو ١٩٦٧ بينما فى الكنيست صلاة على أرواح مئات الشهداء الذين سقطن فى الحرب التى كسبتها إسرائيل. وبعد إشراف القضاء على الانتخابات فى الجمهورية الثالثة تحمس الناس قليلاً للإدلاء بأصواتهم بالرغم من تدخل أجهزة الدولة قبل الاقتراع بإرهاب مرشحى المعارضة ورشوة الناخبين لمرشحى الحكومة، ونجاح المرشحين المستقلين ثم انضمامهم إلى الحزب الحاكم مما يطعن فى دستورية تمثيلهم لخداعهم ناخبيهم. وقد صدرت ضد عديد من نوابه أحكام قضائية بالرغم من الحصانة البرلمانية. وظهرت عبارات "نواب القروض"، "نواب المخدرات"، "جماعات الضغط". أما نسبة ٥٠% من العمال والفلاحين فموجودة كماً لا كيفاً، نسبة رياضية وليست واقعاً سياسياً.

وعادة ما يتوجه وزراء الخارجية والـدفاع ورؤسـاء الأحزاب ورؤساء تحرير الصحف مع الرؤساء لإلقاء كلماتهم أمام مجلسى الشعب والشورى للأخطار بـالعلم. ففـى يـوم ١٩٧٥/٢/٤ توجه محمود رياض إلى مجلس الشعب لسماع خطاب الرئيس الذى أعلن فيه مبادرة فـتح قنـاة السـويس وتطهيرها للملاحة دون إخبار وزير الخارجية مسبقاً. وبعـد زيادة التقارب المصرى الأمريكى أعلن الرئيس إلغاء معاهدة الصداقة المصرية السوفيتية فى خطابه أمام مجلس الشـعب فى مارس ١٩٧٩ لأن السوفيت لم يلتزموا بمواعيـد تسـليم السلاح طبقاً للعقود المتفق عليها دون مناقشة وبتصفيق حاد. وكان الرئيس قد ناقش قراره مع وزير الخارجيـة والسـفير السوفيتى قبل أن يخطر مجلس الوزراء ثم مجلـس الشـعب الذى صادق وهلل. وكان قد أعلن من قبل فى مجلس الشعب فى مايو ١٩٧٢ أنه سوف يتخذ إجراءات حازمة ضد الـذين ينتقدون روسيا الحليف الرئيسى لمصر بـدلاً مـن عـدوها الولايات المتحدة. وقد ظن إسماعيل فهمى أنها تحذير موجه ضد ندوة الأهرام وهى فى الحقيقة ذراً للرماد فى العيون.

هـ - القضاء. عرف القضاء على مدى تاريخ مصر منذ "شكاوى الفلاح الفصيح" حتى الإشراف الأخير على انتخابات مجلس الشعب بنزاهته واستقلاله وحكمه لصالح المتهمين من النظام السياسى بالانقلاب وإثارة الشغب فى قضايا أمن الدولة المعروفة. تصدر الأحكام بالإفراج عن صحف المعارضة والطعن فى شرعية المجالس الدستورية وببطلان قرارات مذبحة سبتمبر لكل ألوان المعارضة عام ١٩٨١، الأساتذة والصحفيون والأحزاب ورجال الدين وبابا الأقباط، باستثناء مذبحة نادى القضاة فى الجمهورية الأولى والعدوان على السنهورى رئيس المحكمة العليا فى أوائل الثورة وهى مازالت تواجه خصومها[(١)].

تظل وزارة الخارجية هى الحارس والضامن للثوابت الوطنية فى الثقافة السياسية، الاستقلال الوطنى قبل ١٩٥٢ والعروبة بعدها. وتظل الرياسة هى الدائرة الأولى فى صنع القرار السياسى، تتبعها الخارجية إذا كانت تعبيراً عن

---

(١) محمود رياض جـ ٣٢٧/١-٥٢٣/٣٢٨، إسماعيل فهمى ص٢٦٢/٢٢.

الثوابت الوطنية وتختلف معها إذا كانت انحرافاً عنها.

إذا كانت لكل جمهورية مأساة فإن مأساة الجمهورية الأولى هزيمة ١٩٦٧، ومأساة الجمهورية الثانية المقامرة السياسية بعد نصر أكتوبر العسكرى فى ١٩٧٣ واتفاقات كامب ديفيد فى ١٩٧٨ والسلام مع الكيان الصهيونى فى ١٩٧٩ قبل أن ينسحب من باقى الأراضى المحتلة منذ ١٩٦٧، ومأساة الجمهورية الثالثة غياب الخيال السياسى والمبادرة التاريخية والرؤية الواضحة كرد فعل على البطولة فى الجمهورية الأولى و"الخيانة" فى الجمهورية الثانية.

وتمر مصر الآن بفترة مشابهة لما كان عليه الحال قبل ١٩٥٢ فيما يتعلق بالقضية الاجتماعية والتفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء، وفساد الطبقة الحاكمة وقطاع الأعمال. وتشابه أيضا ما كانت عليه قبل حرب ١٩٧٣، حالة السلم واللاحرب بالنسبة للأراضى المحتلة، وتمزق الشباب بين عار الهزيمة والشوق إلى النصر. قصرت المسافة بين الهزيمة العسكرية والنصر السياسى فى ١٩٦٧والنصر العسكرى والهزيمة السياسية فى ١٩٧٣. ونسى الناس النصر العسكرى، ويشاهدون كل يوم

آثار الهزيمة السياسية فى استمرار احتلال الجولان، والضفة الغربية والقطاع، والانتفاضة بمفردها وسط محيطها العربى الواسع وعالمها الإسلامى الفسيح. طالت الفترة الآن من ١٩٧٣ حتى الآن ولم يعد الناس تذكر إلا كامب ديفيد ١٩٧٨ واتفاقيات السلام فى ١٩٧٩ ووادى عربة فى ١٩٩٤. وتكون جيل بأكمله فى حالة مشتبهة بين النصر والهزيمة، القدرة والعجز. يشعر بانسداد تاريخى يكاد يقرب من التوقف، والسير فى المكان، مع غياب رؤية واضحة لطبيعة المرحلة التاريخية التى تمر بها مصر. هناك حنين إلى الماضى عند كل التيارات السياسية الرئيسية التى تعبر عن تعدد الثقافة السياسية: حنين الإسلاميين إلى عصر الخلافة الراشدة، وحنين الليبراليين إلى ثورة ١٩١٩، وحنين القوميين إلى العهد الناصرى، وحنين الماركسيين إلى الأممية الأولى التى ورثتها العولمة. ولا أحد يحنى إلى الحاضر بل يئن منه ويرزخ تحته. ولا أحد يرنو إلى المستقبل فقد غامت الرؤية. ولم يعد أحد يدرى: فى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟